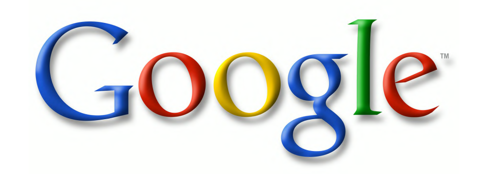
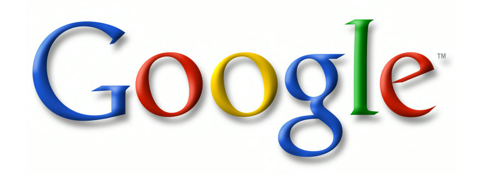
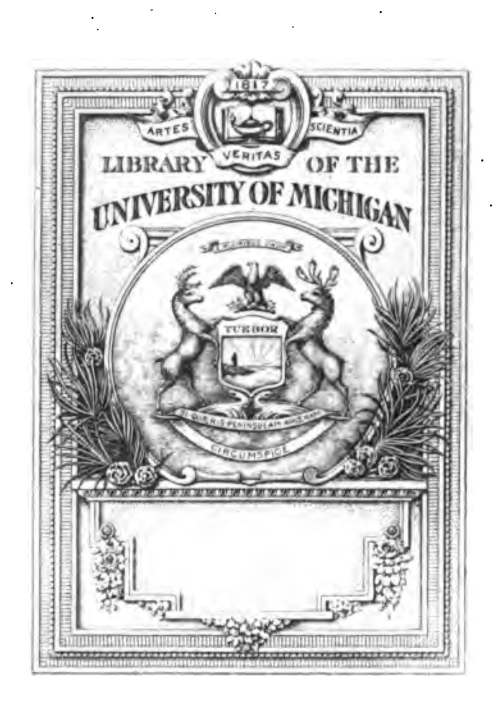





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. Hilgenfeld,

Doctor und Professor der Theologie in Jena.

Zehnter Jahrgang.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1867.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Ueber die Adresse des Hebräerbriefs

von

Dr. **H. J. Holtzmann,** Prof. in Heidelberg.

Ueber die Abfassungsverhältnisse des Hebräerbriefs haben neuestens Wieseler (Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, 1861) und Ritschl (Theol. Studien und Kritiken, 1866, S. 89 f.) interessante und anregende Forschungen veröffentlicht. Beide stehen sich in einigen Beziehungen direct gegenüber, in anderen reichen sie sich die Hand. Das Letztere gilt besonders von der Adresse des Briefes, den jetzt auch Ritschl nach Alexandria gerichtet sein lässt. Bei den engen Grenzen, die meiner Abhandlung gesteckt sind, kann ich mich auf beide Arbeiten nur insoweit einlassen, als sie die Frage nach der Adresse direct berühren. Und selbst hinsichtlich dieser Einen Frage will ich nichts von dem wiederholen, was ich bei der Zusammenstellung der einschlägigen Verhandlungen socben in Bunsen's „Bibelwerk" VIII, S. 523 f. bemerkt habe. Daselbst ist namentlich schon nachgewiesen, dass es sich dermalen nur noch darum handeln kann, ob die Situation der Leser auf eine unmittelbare Gegenwart des Tempeldienstes zu schliessen nöthigt, oder nicht. Vollzog sich der Tempeldienst, zu welchem sie abzufallen im Begriffe gestanden haben sollen, unmittelbar vor ihren Augen, so bleibt allerdings nur zwischen dem Tempel zu Jerusalem und dem zu Leontopolis, d. h. zwischen einer palästinischen oder einer alexandrinischen Adresse die Wahl. Zwischen diesen

beiden Annahmen sehen wir daher auch die meisten gegenwärtigen Theologen schwanken.

Immerhin ist aber auch die Zahl derer nicht unbedeutend zu nennen, welche aus den a. a. O. S. 531 entwickelten Gründen jene Voraussetzung gar nicht anerkennen. So lässt beispielshalber H. Schultz den Hebräerbrief zwar nach Alexandria gerichtet sein, erklärt aber ausdrücklich: „Der Brief lässt sich nur auf das Schriftbild der Stiftshütte und des Cultus ein" .. er „setzt Leser voraus, die gewohnt waren, das Schriftbild solcher Verhältnisse in pneumatischer Weise zu behandeln" (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 355). Die letztere Behauptung ist nun sofort dahin zu berichtigen, dass er nicht sowohl Leser, als vielmehr einen Verfasser voraussetzt, der solches gewohnt war. Der Verfasser muss ein Alexandriner, oder doch wenigstens ein alexandrinisch gebildeter Jude gewesen sein. Die Leser aber können überall da in der Welt gesucht werden, wo das Judenthum nicht blos eine Ansiedelungsstätte, sondern einen Brennpunct für seine geistigen Interessen, eine Stätte innerer und äusserer Entwickelungen gefunden hatte. Von diesem Gesichtspunct ausgehend, habe ich schon früher (Studien und Kritiken, 1859, S. 298 f.) auf Rom hingewiesen und gebe jetzt zunächst die Gründe, die mich auf diese Vermuthung leiten, ausführlicher an.

Das äusserlichste Anzeichen, von dem ich ausging, war die Stelle 13, 24 *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, was auf keinen Fall für eine Abfassung in Italien spricht, wie sie wieder von Wieseler (II, S. 17) behauptet wird. Gegen die betreffenden Ausführungen von Bleek und de Wette macht Wieseler (II, S. 13—18) eine Reihe von Argumenten geltend, die der Thatsache gegenüber völlig machtlos sind, dass im N. T. *οἱ ἀπὸ* immer solche sind, die jetzt gerade in dem betreffenden Vaterlande nicht anzutreffen sind. So sind Matth. 15, 1 *οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων* in Galiläa, Joh. 1, 45 *Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά* in Peräa, Act. 10, 23 *οἱ ἀπὸ Ἰόππης* auf der Reise, Act. 6, 9 *οἱ ἀπὸ Κιλικίας* und Act. 21, 27

24, 18 *οἱ ἀπὸ Ἀσίας* in Jerusalem. Das einzige Beispiel, worauf Wieseler mit einigem Schein sich beruft, sind *οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης* Act. 17, 13, von denen aber eben in demselben Satze gesagt wird, sie seien an den Schauplatz der Darstellung, nach Beröa, gekommen, die daher der Sache nach als Solche vorgestellt werden, die sich auf Reisen befinden. Es haben daher David Schulz, Bleek, Lünemann auch Hebr. 13, 24 an Christen gedacht, welche infolge der neronischen Verfolgung Italien verlassen haben und sich gerade anderswo — nämlich am Aufenthaltsorte des Verfassers — befanden. In der That könnte gerade auf die neronische Verfolgung das Martyrologium 11, 35—37 zurückbezogen werden, bei dessen Lectüre man unwillkürlich an die speciellen pereuntibus addita ludibria des Tacitus (Ann. 15, 44) erinnert wird. Ueberhaupt wäre in diesem Falle jenes Verzeichniss gläubiger Vorkämpfer und Zeugen im Anschluss an das frische Andenken der furchtbaren Sichtungszeit entworfen.

Dagegen hat man aber geltend gemacht, dass ja im Hebräerbriefe keine Hinrichtungen erwähnt, solche vielmehr ausdrücklich ausgeschlossen werden durch die Stelle 12, 4 *οὔπω μέχρις αἵματος ἀντεκατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι.* Der Schluss ist besonders zwingend, wenn man zugleich von der Voraussetzung ausgeht, dass hier nicht von der betreffenden Generation allein, sondern von der Gemeinde als einer fortlaufenden, gleichsam einem Continuum die Rede sei (H. Schultz, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 355). Aber die Verse 10, 32. 33 sprechen zwar von Erlebnissen „früherer Tage," nicht aber früherer Geschlechter, und wenigstens der Fortgang unserer Stelle (12, 5—11) kann schlechterdings nur auf die gegenwärtige Stellung der Leser bezogen werden. Der Verfasser hat es ja, wie schon Delitzsch (Commentar zum Hebräerbrief, S. 611) richtig erkannte, überhaupt nur mit den zur Zeit Lebenden zu thun. Von den nicht Ergriffenen versteht es sich von selbst, dass sie auch nicht getödtet wurden; von

den Getödteten ebenso von selbst, dass sie in unserm Briefe nicht mehr angeredet werden. Gab es aber einmal Gefangene (10, 34), so kann es auch zu Blutvergiessen gekommen sein. Ueberdies weist die ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς 13, 7 deutlich genug auf den Märtyrertod der Lehrer der Gemeinde, also vor Allem des Paulus, hin, wie schon ein Blick auf den analogen Gebrauch von ἔξοδος Luc. 9, 31. 2 Petr. 1, 15 beweist. Der Verfasser ermahnt in andeutender Rede und mochte guten Grund haben, über die Andeutung des Vorgefallenen nicht hinauszugehen. Am wenigsten sollten die Vertheidiger der hierosolymitanischen Adresse sich gegen uns in diesem Sinne auf 12, 4 berufen. Denn eben zu Jerusalem waren schon in älterer (vgl. Act. 8, 1—3. 12, 1. 2) und in neuerer Zeit (Josephus Ant. XX, 9, 1) bald in den saulischen Verfolgungen, bald in den Unruhen des jüdischen Krieges Opfer gefallen, und bei der ἔκβασις der Lehrer müsste man doch vor Allem an Stephanus und die beiden Jakobus denken.

Hauptsache ist aber, dass der Ausdruck οὔπω μέχρις αἵματος, wie ich schon Studien und Kritik a. a. O. S. 301 zeigte, bildlich zu verstehen ist und sich, wie ausdrücklich gesagt wird, auf den Kampf wider die Sünde bezieht. Schon Bengel bemerkt ganz sachgemäss: a cursu venit ad pugilatum, ut Paulus 1 Kor. 9, 26.

Die Verweisung auf die Analogie des ersten Korintherbriefes ist von grösserer Tragweite, als man meint. Es ist den Auslegern bisher entgangen, in welchem tiefgreifenden Abhängigkeitsverhältniss unser Sendschreiben überhaupt zu dem ersten Korintherbriefe steht. David Schulz meinte einst, in der Stelle 5, 11—6, 3 werde für die φωτισθέντες eine esoterische Lehre in Aussicht gestellt. Aber Paulus sagt ganz dasselbe, denn 5, 14 ist nach 1 Kor. 2, 6 und ebenso 5, 12 nach 1 Kor. 3, 2 gebildet. Ganz schlagend sind ferner folgende Parallelen: 1 Kor. 16, 7 = Hebr. 6, 3. 1 Kor. 4, 9 = Hebr. 10, 33. 1 Kor. 15, 26 = Hebr. 2, 14. 1 Kor. 15, 27 = Hebr. 2, 8. 1 Kor. 8, 6 = Hebr. 2, 10. 1 Kor. 7, 15. 14,

33 = Hebr. 13, 20. 1 Kor. 10, 11 = Hebr. 9, 26. 1 Kor. 12, 4. 7—11 = Hebr. 2, 4. 1 Kor. 10, 1—11 = Hebr. 3, 7—19. 12, 18—25. 1 Kor. 10, 14—21 = Hebr. 13, 10. Selbst gewisse Eigenthümlichkeiten des Hebräerbriefs haben ihren Anknüpfungspunct im ersten Korintherbriefe. Wie Hebr. 11, 1 der Glaube in die Hoffnung übergeht, so auch 1 Kor. 15, 19. Wie es nach Hebr. 5, 14 zu den Kennzeichen der *τελειότης* gehört, eine *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* zu besitzen, so liegt ein ähnlicher Gedanke auch 1 Kor. 14, 37 zu Grunde. Auf Grund dieser zahlreichen Analogien werden wir vollkommen berechtigt sein, auch in Hebr. 12, 4 eine Reminiscenz aus dem ersten Korintherbriefe zu finden, und zwar ist 1 Kor. 10, 13 *πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος* die sachliche Parallele, während das Bild auf die berühmte Stelle 1 Kor. 9, 24—27 zurückweist. Wie hier vom Wettlauf zum Faustkampf übergegangen wird, gerade so auch Hebr. 12, 1 *τρέχωμεν* und 4 *ἀνταγωνιζόμενοι*, welches Wort auf 1 Kor. 9, 25 *πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος* zurückweist. Eben die Sünde will es im Kampf mit dem Fleisch nicht bis zum Blutverlust kommen lassen; darum gilt es, ihr *μέχρις αἵματος* zu widerstehen, die ermattenden Glieder nach 12, 3. 12 immer wieder zur Fortsetzung des Kampfs aufzufrischen. Dies und was ich in Bunsen's Bibelwerk (IV, S. 593) bemerkt habe, genügt gegen Wieseler's Einrede (II, S. 20 f.). Aber es frägt sich überhaupt, ob es gerade das grosse Blutvergiessen unter Nero gewesen sein müsse, was den dunkeln Hintergrund unseres Briefes bildet. Vielmehr liegt es nahe, den speciellen Fall aus demjenigen Schriftstück zu eruiren, in welchem der Hebräerbrief zuerst mit Bestimmtheit vorausgesetzt und in einzelnen seiner Vorstellungen weiter gebildet ist. Die Verfolgungen, auf welche unser Schreiben sich bezieht, würden dann mit den *αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι ἡμῖν συμφοραὶ καὶ περιπτώσεις*, den plötzlichen und häufig wiederholten Vexationen zusammenfallen, deren der erste Clemensbrief gleich im Anfang Erwähnung thut. Diese aber sind nicht mit Wieseler in angeblicher Weise fortgesetzten Chi-

canen Nero's und in der Pest vom Jahre 65 (I, S. 4 f.), sondern schlechterdings nur in der domitianischen Verfolgung zu erkennen (vgl. Lipsius: De Clementis Romani epistola priore, S. 141 f.; Hilgenfeld: Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1858, S. 283; Novum Testamentum extra canonem receptum, I, p. XXXI, 77). Eusebius erzählt (KG. 3, 17), Domitian sei gleichsam ein zweiter Nero geworden, indem er viele angesehene und vornehme Römer ungerecht tödten liess, noch mehr andere in die Verbannung schickte und ihres Vermögens beraubte (*ζημιώσας φυγαῖς καὶ ταῖς τῶν οὐσιῶν ἀποβολαῖς ἀναιτίως*). Dahingestellt bleiben mag, ob, wie Tertullian (Apol. 5) zu erzählen weiss, diese portio Neronis de crudelitate doch qua et homo die begonnene Verfolgung bald wieder einstellen und die Verbannten zurückrufen liess. Theils haben wir in dieser Angabe eine Verallgemeinerung der Erzählung Hegesipp's von den Brudersöhnen Jesu vor uns, die Domitian als unbedeutende harmlose Leute der Haft und ferneren Untersuchung ledig sprach (Eusebius: KG. 3, 20), theils aber scheint Tertullian bereits auf Domitian zu übertragen, was Dio Cassius von Nerva erzählt, dass er die Verfolgten restituirte und keine weiteren Klagen wegen *ἀσέβεια* und *βίος Ἰουδαϊκός* zuliess. Jedenfalls geht aus den Notizen, die uns über Domitian's Verfolgung zu Gebote stehen, hervor, dass dieselbe sich von der neronischen durch einen geordneteren Gang, durch längere Dauer und durch zahlreiche Wechselfälle, wohl auch glücklichen Umschlag auszeichnete (Lipsius, S. 142).

Eines einzelnen Falles thut Eusebius Erwähnung, wenn er (KG. 3, 18) die Flavia Domitilla im fünfzehnten, d. h. im Todesjahre Domitian's (96), wegen des christlichen Glaubens auf eine Insel verbannt werden lässt. Nur ein Jahr früher hatte die Hinrichtung ihres Gatten, des Flavius Clemens, statt, von welcher Suetonius (Domit. 15) und Dio Cassius (67, 14) erzählen. Und zwar *ἐπηνέχθη ἀμφοῖν* nach Dio Cassius *ἔγκλημα ἀθεότητος ὑφ᾽ ἧς καὶ ἄλλοι εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν*

ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν, ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Πανδατερίαν. Er bestrafte mithin auch Christen als Proselyten des Judenthums wegen Gottesleugnung mit Tod und Gütereinziehung.

Von einer andern Seite her hat Köstlin (Theol. Jahrbücher, 1850, S. 243) die domitianische Verfolgung beleuchtet. Sueton erzählt nämlich (Domit. 12): Praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur, qui vel improfessi Judaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Es wurde also der jüdische Leibzoll auch von Solchen eingetrieben, die gläubig geworden waren und sich nicht mehr als Juden bekannten. Die Christen galten dem habgierigen Fiscus als verkappte Juden, und möglicher Weise ist unser Brief an solche Christen gerichtet, welche sich der Verfolgung dadurch zu entziehen suchten, dass sie sich geradezu als Juden angaben, als Juden das δίδραχμον bezahlten. Es bestand eine Versuchung, sich unter das schützende umbraculum jüdischer Lebenssitte zurückzubegeben. Scharfsinnigst brachte Köstlin mit solchen feigen Neigungen die Stelle Hebr. 12, 16 in Verbindung, insofern dieselbe vor einer profanen, dem Betragen des Esau, welcher um geringen Vortheils willen die Erstgeburt dahingab, zu Grunde liegenden Gesinnung warnen will. Jedenfalls lässt sich nicht leugnen, dass zu dieser domitianischen Zeit besonders die „in früheren Tagen“ erlittenen Einkerkerungen und Vermögensverluste, wie sie Hebr. 10, 32—34 vorausgesetzt werden, trefflich passen. Der Brief könnte dann vielleicht von einem der römischen Christen, quos Domitianus relegaverat (Tertull. Apol. 5), selbst geschrieben sein.

Immerhin ist es bei einer derartigen Auslegung von 13, 24 allein motivirt, dass der Verfasser nicht von allen Gliedern der Gemeinde, die ihn im Augenblicke beherbergt, sondern blos von den italischen Christen Grüsse bestellt, die gerade in seiner Nähe sind. Ausgegangen dürfte er dann vielleicht von einer griechischen Hafenstadt sein, etwa von

Ephesus oder Korinth (Bleek, I, S. 436). Das geradewegs Verkehrte ist es jedenfalls, wenn Tobler den Brief aus Rom (Zeitschr. für wiss. Theologie, 1864, S. 366) nach Korinth (S. 364) gerichtet sein lässt. Die reiche und üppige Handelsstadt, die er in 13, 4. 5 angedeutet findet, können auch wir für uns in Anspruch nehmen.

Freilich streitet mit unserem Resultate nicht blos, was man herkömmlicher Weise über den Ort der Adresse, sondern fast noch mehr, was man über die Abfassungszeit derselben anzunehmen pflegt. Denn den Hebräerbrief „darf man mit Sicherheit in die Zeit 64—66 unserer Zeitrechnung setzen," sagt Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol., 1858, S. 103) und drückt damit bündig die gegenwärtig fast zur Alleinherrschaft gelangte Ansicht über die chronologischen Entstehungsverhältnisse des Briefes aus. Es sind nur vereinzelt hingeworfene und keineswegs eingehend begründete Sonderansichten, wenn schon Köstlin (a. a. O. S. 242) den Brief in die Zeiten Domitian's, Volkmar sogar kurz vor die gnostische Bewegung, nämlich erst in die Jahre 116—118, setzt, wo das zweite Makkabäerbuch, auf welches er 11, 35 f. Rücksicht nimmt, entstanden sein soll (Religion Jesu, S. 388 f., Theol. Jahrb., 1857, S. 462).

Ich halte nun freilich dafür, dass schon um der Stellung willen, welche das Schreiben innerhalb der NTlichen Literatur einnimmt, eine so frühe, in die ersten Jahrzehnde dieser Literatur selbst fallende Abfassungszeit zur Unmöglichkeit wird. Anerkanntermassen wird die Stelle Deut. 32, 35 vom Verfasser 10, 30 ganz gleichlautend mit Röm. 12, 19, dagegen völlig abweichend von den LXX, angeführt. Schon diese einzige Ausnahme von der sonst streng befolgten Regel des Anschlusses an die LXX beweist auch nach Bleek, de Wette, Delitzsch, Reiche, Lünemann Abhängigkeit von paulinischer Manier. Aber nicht blos der Römerbrief, auch der erste Korintherbrief ist, wie wir sahen, unserem Verfasser bekannt gewesen. Es fehlt hier Raum und Veranlassung, diese Spur weiter zu verfolgen und die Berührungen

des Hebräerbriefs mit dem Jacobusbriefe (vgl. z. B. 12, 11 *καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης* mit Jac. 3, 18 *καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ*) und der Apokalypse (vgl. 12, 22. 23 mit Apoc. 14, 1: 4. 21, 2) zu untersuchen. Entschieden wäre die Sache, wenn sich eine Berührung sogar mit des Josephus Alterthümern nachweisen liesse. Allein ich darf gewisse Geheimnisse unserer genialsten Kritik nicht vorzeitig verrathen. Doch hat auch schon Köstlin gemeint, dass die Art, wie 2, 3 die *ἀκούσαντες* als bereits vom Schauplatze abgetreten gedacht werden, und wie 2, 4 eine Erinnerung an die Zeichen und Kräfte der dahingegangenen Zeit der Apostel (vgl. auch 13, 7) statt habe, auf eine Zeit nicht vor 80—100 führe, und das *διὰ τὸν χρόνον* 5, 12 schien ihm auf eine Zeit zu weisen, welche seit der apostolischen Epoche schon manche Wechsel des Standes der christlichen Angelegenheiten hinter sich hatte (Theolog. Jahrbücher, 1850, S. 242; vgl. auch Kluge: Der Hebräerbrief, 1863, S. 175). Aber auch mir liegt hier nichts weiter ob, als die Beseitigung der Gründe, aus denen man bei einer Abfassung vor dem Jahr 70 stehen bleiben zu sollen glaubt. Und das wird nicht gerade schwer sein.

„Der Brief — so lesen wir bei de Wette (Einleitung in das N. T. 6. Ausg. S. 357) — ist noch vor dem Untergange des jüdischen Staates und des Tempeldienstes, welches letzteren Bestand überall vorausgesetzt wird (8, 4. 9, 6. 7. 13, 11—13), geschrieben worden.“ Auf Variationen dieser Behauptung läuft Alles hinaus, was sonst noch gegen die Möglichkeit einer Abfassung nach 70 bemerkt worden ist.

Die Argumentation hat indessen mehr Schein, als Wesen. So wenig die Erörterungen über die Cultusstätte ein örtliches Beisammensein voraussetzen, so wenig ein zeitliches. Wir lassen Autoritäten des Judenthums reden. „Um Jerusalem und den Tempel schaarten sich alle Geister auch aus weiter Ferne; das Heiligthum lebte im Herzen Aller“ — sagt Jost in Bezug auf die örtliche Frage (Geschichte des Judenthums, I, 1857, S. 137), und in Bezug auf die zeitliche findet seine

Anwendung auf unseren Hebräerbrief, was wir gleich darauf lesen: „Ja selbst nach der Zerstörung ihres äusseren Heiligthums, nach der gänzlichen Verwüstung ihrer heiligen Orte wurde der Begriff der Heiligkeit derselben nicht aus ihrem Sinne vertilgt, vielmehr befestigte er sich nur um so stärker“ (S. 138). „Man richtete sich in der ersten Zeit so gut ein, wie man konnte. Jerusalem konnte der Sammelort nicht mehr sein, man zog nach Jamnia, um von dort aus den Zusammenhang zu erhalten; man stellte dort eine neue Gerichtsbehörde auf, wahrte die alten Einrichtungen, so weit sie im Leben möglich waren, begründete auch die für den Augenblick nöthigen neuen Satzungen und Einrichtungen. Es ist bezeichnend, dass die meisten derselben aus dem Gesichtspunct aufgestellt wurden: Morgen wird etwa der Tempel wieder gebaut, es muss Alles dafür vorbereitet, wir müssen gehörig gerüstet sein, um in ihn alsbald eintreten zu können. So betrachtete man die Auflösung als einen bald vorübergehenden Zustand“ (A. Geiger: Das Judenthum und seine Geschichte, II, S. 11 f.). Auch Schneckenburger spricht sich (a. a. O. S. 290) ganz ebenso aus, vermisst aber in unserem Briefe nur die Hindeutung auf den thatsächlich schon erfolgten ἀφανισμός. Aber dieser war eben für das jüdische und judenchristliche Bewusstsein erst mit dem Misserfolge Barkochba's eingetreten (vgl. übrigens auch die Bemerkungen von Kluge, S. 181). Vorher waren offenbar die Zuckungen des eben erst durchschnittenen Lebens noch so mächtig, dass erst eine gewisse Zeit vergehen musste, bis man auch zu Jamnia, wo das Judenthum seinen vorläufigen Centralsitz aufgeschlagen hatte, begriff, dass der Zustand ohne Tempel und Opfer nicht ein rasch vorübergehendes Provisorium sei, dem die volle Wiederherstellung alsbald folgen müsse. Wenn nun schon das jerusalemische Judenchristenthum, wie aus der Rolle, die Jakobus der Gerechte auch bei den gewöhnlichen Pharisäern spielte, hervorgeht, eng genug mit dem nationalen Judenthum verbunden war, bis die Christen erst unter den Schrecken der Zelotenherrschaft Jerusalem,

dessen Schicksal entschieden schien, verliessen, was wundern wir uns, wenn auch nach der Zerstörung die eben beschriebene Stimmung des Judenthums auf ein sympathisches Verständniss innerhalb des Judenchristenthums rechnen konnte? Ist doch neben dem Hebräerbrief auch dessen Nachbild, der Barnabasbrief, auf solche Bewegungen, wie sie zwischen dem ersten und zweiten jüdischen Krieg mächtig pulsirten, berechnet. Aber Niemand nimmt daran Anstoss, dass Barn. c. 16 die Art gerügt wird, in welcher die Juden ihre Hoffnung nicht auf Gott, sondern vielmehr auf den Tempel setzen *ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ*, den sie fast auf heidnische Weise verehrten. Um die Nichtigkeit dieses Tempelcultus zu beweisen, bietet der Verfasser Schriftstellen auf, ähnlich wie auch im Hebräerbrief geschieht. Wenn daraus aber Niemand mehr schliesst, dass der Barnabasbrief vor 70 geschrieben sei, so dürfte die Zeit nicht mehr ferne sein, da man auch an den Hebräerbrief denselben Massstab historischer Beurtheilung anlegen wird.

Man beruft sich auf die Praesentia des Hebräerbriefes. Aber davon abgesehen, dass dem Verfasser passenden Ortes auch Praeterita in die Feder fliessen (7, 9. 9, 1. 8), hat man sich schon von anderer Seite mit vollem Recht für die s. g. Gegenwart der gesetzlichen Vorschrift auf das dritte Buch der „Alterthümer“ des Josephus berufen, wo c. 6 die Stiftshütte beschrieben und c. 7—12 eine Uebersicht über die mosaischen Cultusinstitutionen gegeben wird. Wenn es sich nicht um Geschichten und Erzählungen, sondern um Schilderungen und Beschreibungen, um Erörterungen über Begriff, Wesen und Charakter einer historischen Erscheinung handelt, so ist das Präsens das natürlichste Tempus. Obgleich zu den Zeiten der Schriftstellerei des Josephus das jüdische Heiligthum nicht mehr bestand, gebraucht die lebhafte Vorstellung des Josephus gewöhnlich Präsentia, indem er das gottesdienstliche Handeln und die gottesdienstlichen Einrichtungen nach ihrem durch das Gesetz begründeten dauernden Charakter beschreibt. Man vergleiche beispielshalber

die Beschreibung der hohepriesterlichen Amts-Kleidung im siebten Kapitel. Allerdings „wechseln jene Praesentia auch hier und da mit Praeteritis“ und „ist von vorn herein nach dem ganzen Zusammenhange über ihren Sinn nicht der mindeste Zweifel“ (Wieseler, I, S. 6), aber das Erstere ist zugestandenermassen auch im Hebräerbriefe der Fall, und der „ganze Zusammenhang“ ergibt sich doch wohl in erster Linie aus der Art, wie die Frage nach Adresse und Zweck des Briefes, darum es sich hier handelt, beantwortet wird. Noch mehr aber als die Archäologie kommt des Josephus gegen den Schluss des ersten Jahrhunderts geschriebene Schutzschrift für die Juden in Betracht, in welcher er über Tempeldienst und Priesterthum vollkommen so spricht, dass allen Kritikern, welche noch der hier in Anspruch genommenen Argumentation Glauben schenken, zu rathen ist, sie möchten den Hebräerbrief doch einmal unmittelbar unter dem Eindrucke von c. Apion. 1, 7. 2, 23 lesen. Ja die Sache steht noch ungünstiger für den Hebräerbrief. Josephus beschreibt wenigstens den Tempel; der Hebräerbrief hingegen beschreibt bekanntlich die „Hütte,“ und die in Rede stehende Argumentation führt, wenn man dem vermeintlichen nervus probandi volle Rechnung trägt, unmittelbar auf die Behauptung, dass die Leser zur Zeit der Stiftshütte gelebt hätten. In der Stelle 13, 10 z. B. ist das berufene Präsens, auf dessen Beweiskraft so viel gegeben wird, geradezu mit Beziehung auf die *τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* gebraucht. Fiat applicatio! Kluge meint geradezu: „Der Tempel musste thatsächlich verschwunden sein, ehe solch ein Zurückgreifen möglich war“ (S. 181). Im Grunde finden diese Räthsel eine einfache Lösung schon durch das als erster Clemensbrief überlieferte Gemeindeschreiben der Römer an die Korinther, welches anerkanntermassen den Hebräerbrief stark benutzt. Dasselbe setzt aber auch die Vorstellungen desselben über das Priesterthum nach einer bestimmten Seite hin folgerichtig fort. Christus ist, wie im Anschlusse an die Anschauungen des Hebräerbriefes erklärt wird, *ἀρχιερεὺς*

τῶν προσφορῶν ἡμῶν (c. 36). Lipsius hat die Ansicht aufgestellt, dass dies auf die himmlische Thätigkeit Christi zu beziehen sei, welcher die Gebete seiner Gläubigen im Himmel zur Geltung bringt; dieser himmlischen Thätigkeit entspreche aber auf Erden das Lob- und Dankopfer der Eucharistie, mit dessen Verrichtung die Presbyter als Sacraments-Verwalter betraut sind (S. 36 f. 41; daher z. B. c. 44 die Phrase τὰ δῶρα προσφέρειν). Dies wäre also der Widerhall, den der Hebräerbrief mit seinen typologischen Ausführungen über das Priesterthum fand, dass der römischen Gemeinde zwar das ATliche Priester- und Opferwesen an sich nicht mehr imponirte, dass man aber um so entschiedener die Parallele zwischen den ATlichen Priestern und den NTlichen Presbytern, zwischen den Leviten dort und den Diakonen hier aufrichtete. Es constituirte sich unter Mitwirkung derselben judenchristlichen Grundanschauung, mit welcher der Hebräerbrief es zu thun hat, ein NTliches Priesterthum, das sein unsichtbares Oberhaupt im Himmel hatte. Dabei machte sich der Geist des Römerthums noch insonderheit in dem militärischen Charakter der strengen Subordination geltend, der dieses neue Priesterthum auszeichnete. Wie Hebr. 13, 7. 17 so heissen daher die Vorsteher auch im Clemensbriefe Hauptleute, ἡγούμενοι. Gerade der Clemensbrief stellt uns diesen unmittelbarsten Erfolg der im Hebräerbriefe gegebenen Anregungen in Worten vor Augen, die recht deutlich zeigen, wie wenig man aus der nachhaltigen Beschäftigung christlicher Kreise mit dem ATlichen Priester- und Opferwesen auf locale Berührung oder auch nur auf Gleichzeitigkeit mit dem Tempeldienst schliessen darf. „Er hat geboten — heisst es c. 40 — dass Opfer und Gottesdienste vollbracht würden, und dass solches nicht auf's Gerathewohl und ohne Ordnung geschehe, sondern zu bestimmten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er es vollbracht haben will, hat er selbst mit seinem allerhöchsten Willen bestimmt, auf dass heilig und wohlgefällig Alles geschähe und angenehm wäre seinem Willen. Die nun zur gesetzten Zeit ihre

Opfer darbringen, sind angenehm und selig. Denn sie folgen den Befehlen des Herrn und fehlen nicht. Denn dem Hohepriester sind seine eigenen Amtsverrichtungen gegeben, und den Priestern ist ihr eigener Ort gesetzt, und den Leviten ihr eigener Dienst auferlegt. Der Laie ist an die Laiengebote gebunden.“ Es wird nicht angehen, diese Stelle ausschliesslich auf die NTlichen Antitypen zu beziehen (mit Lipsius, S. 39), da ja z. B. das erwähnte πού des Gottesdienstes gleich im Folgenden (c. 41) wieder aufgenommen wird. Man könnte daher darauf schliessen, dass zu Zeiten des Clemens auch das Abendmahl nicht mehr an jedwedem Orte gefeiert werden durfte (vgl. Lipsius, S. 40. 145), wenn es weiter heisst: „Nicht allerorts, liebe Brüder, werden tägliche Opfer, Lobopfer, Sündopfer oder Schuldopfer dargebracht, sondern allein in Jerusalem; und auch daselbst wird nicht allerorts geopfert, sondern vor dem Tempel am Altar, wenn das Opfer von dem Hohepriester und den vorbestimmten Dienern geprüft ist.“ Diese Worte setzen denn doch eine Gegenwart des Tempeldienstes so gut voraus, wie nur irgend eine Stelle des Hebräerbriefs, und so gut wie mit letzterem hat daher Uhlhorn (Zeitschrift f. historische Theologie, 1851, 2, S. 322) auch für den Clemensbrief den Kanon aufgestellt, das Bestehen des Tempeldienstes sei Voraussetzung der ganzen Argumentation; es müsse daher der Brief des Clemens vor 70 geschrieben sein. Es ist heutzutage — nach den Untersuchungen von Lipsius, Hilgenfeld, Ritschl und Mangold über das römische Sendschreiben — überflüssig, diese auch von Wieseler (I, S. 6) und Tischendorf (Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 4. Aufl. 1866, S. 20 f.) noch einmal aufgewärmte, unglückliche Idee zu widerlegen. Was Ersterer ausser den Praesentia c. 40 und 41 Neues beibringt, beläuft sich auf die Behauptung, weil c. 5 und 6 auf Vorgänge der neronischen Verfolgung zurücksehe, müsse der Brief bald nachher geschrieben sein, zumal man auch bei dem Eifer und Zank, der nach c. 6 „grosse Städte umkehrete und Völker ausrottete,“ an Nero’s

Brandstiftung denken müsse. Einem von solchen Nothwendigkeiten in Bewegung gesetzten Denken dürfte es freilich schwer werden, in irgend einem Phänomen am geschichtlichen Horizonte den Widerschein von Troja's und Rom's Brandgluthen zu verkennen (vgl. übrigens auch Hilgenfeld: Novum testamentum extra canonem receptum, I, S. 78). Vollends aber dürfte auf diesem Standpuncte kein Zweifel obwalten, dass z. B. auch der Brief an den Diognet vor dem Jahr 70 geschrieben sei, weil er c. 3 von dem Gottes- und Opferdienst der Juden spricht, als von einer Thatsache, die gerade so unmittelbar gegenwärtig gedacht ist, wie der Opferdienst der Griechen, und die gleichwie dieser auf die Meinung zurückgeführt wird, dass man Gott mit Blut und Fettdampf zu dienen vermöge (vgl. auch Schwegler: Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 307 f.). Uebrigens haben über diese Dinge schon die beiden jüdischen Gelehrten Friedmann und Grätz in ihrer Epoche machenden Abhandlung über „die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels“ (Theolog. Jahrbücher, 1848, S. 338 f.) vollkommen richtige Grundsätze aufgestellt. „Das Tempus der Gegenwart kann nämlich von Opfern und Opfergesetzen mit Rücksicht auf das stets gegenwärtige Gesetz auch nach der Zerstörung gebraucht werden. Mischnah und Talmud sprechen fast immer von Opferverhältnissen im Tempus der Gegenwart, ohne dass es darum Jemand eingefallen wäre, die Abfassungszeit dieser Schriften in die Zeit der Opferexistenz zu verlegen. Galt ja auch den Begründern der christlichen Literatur katholisirender wie ebionitischer Richtung das Gesetz, wenn auch nur als *τύπος*, als ein ewiges und gegenwärtiges. Solchen Redeweisen liegt unbewusst die Ellipse *κατὰ τὸν νόμον* Hebr. 8, 4 zu Grunde“ (S. 370).

Eine zweite Hauptfrage ist nun aber die, ob überhaupt die römische Gemeinde eine solche Beschaffenheit gehabt habe, wie unser Brief sie voraussetzt. Dies soll ich nach Kluge (S. 184) „ganz artig und mit ziemlichem Geschicke,“

nach Wieseler (II, S. 18) „freilich in ungenügender Weise“ darzuthun gesucht haben. Ich werde also wohl aufgefordert, der s. g. positiven Kritik etwas gerechter zu werden, als in den kurzen Andeutungen, die ich zu Schneckenburger's Arbeit gab, geschehen konnte. Dabei kann ich freilich nicht verhehlen, dass ich in einem entscheidenden Puncte anderer Meinung bin, als Wieseler. Allerdings muss die Gemeinde, an welche unser Brief gerichtet ist, vorwiegend aus Judenchristen bestanden haben, oder zum mindesten müsste das heidenchristliche Element keinen Gegensatz gegen das judenchristliche gebildet haben. Ritschl sagt ausdrücklich, dass er sich so etwa die Verhältnisse der römischen Gemeinde denke zur Zeit, als Paulus an sie schrieb (S. 93). Wieseler hingegen will die herkömmlichen Ansichten bezüglich des römischen Christenthums festhalten (II, S. 19). Derselben gewöhnlichen Ansicht zu Liebe behauptete auch ich früher (S. 298), der Brief, der ohne Adresse gleich in mediam rem einführt, habe in einer gemischten Gemeinde sich seine Leser erst selbst suchen müssen. Indessen sehe ich nunmehr durchaus nicht ab, wesshalb es sich mit der römischen Gemeinde anders sollte verhalten haben, als mit der alexandrinischen, wo, wenn sich auch Heiden mit der Zeit bekehrt haben, dadurch zunächst nur der judaistische Kern vermehrt werden konnte. Die Stelle Act. 28, 22, auf die sich Wieseler beruft, ist bekanntlich eine zweischneidige Waffe und sieht zunächst aus, wie wenn für den Gesichtskreis des Verfassers damals überhaupt noch keine römische Gemeinde existirt hätte. Das einzig zuverlässige Denkmal für Bestimmung der frühesten Zustände der römischen Gemeinde liefert vielmehr der Römerbrief, hinsichtlich dessen mir die von Baur (Tübinger Zeitschrift f. Theologie, 1836, Heft 3, S. 114 f. — Paulus, S. 374 f. — Die Tübinger Schule, 1859, S. 41. — Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 63), Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 285 f.), Volkmar (Die römische Kirche, 1857, S. 1 f.) und Mangold (Der Römerbrief, S. 37 f.) entwickelte

Ansicht, dass er an eine ursprünglich und vorwiegend judenchristliche Gemeinde gerichtet sei, noch lange nicht widerlegt zu sein scheint. Vielmehr bleibt für die Annahme, dass der Römerbrief eine vorwiegend heidenchristliche Leserschaft voraussetze, immer nur der allerdings beachtenswerthe Grund übrig, den auch Wieseler (II, S. 19) ausschliesslich geltend macht, dass in der entscheidenden Stelle des Briefes, nämlich in der Adresse, die Leser als der Heidenwelt Angehörige betrachtet würden, indem *τὰ ἔθνη* Röm. 1, 5. 6 (*ἔθνεσιν*, *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς*). 13 (*ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*) nach dem durch die LXX eingebürgerten und auch bei Paulus gewöhnlichen Sprachgebrauche die Heiden im Gegensatze gegen das jüdische Volk bezeichnen müsse. Dies ist in der That sehr scheinbar, zumal da, wie Gal. 1, 16. 2, 2. 9, so auch Röm. 1, 5 die *ἔθνη* als Ort der apostolischen Wirksamkeit des Paulus angeführt werden.

Aber auch ohne die Radicalcur, die Mangold hier anwendet (S. 76 f. 83 f.), kann die Stelle 1, 13 wohl an sich um der folgenden Verse 14. 16 willen nur allgemein verstanden werden, so dass auch hier *ἔθνη* so gut wie 4, 17. 18 die „Völker“ bedeutet, aus deren Kreis selbst die Juden nicht ausgeschlossen sind. Nun übt aber V. 13 rückwirkende Kraft aus auf die Erklärung von V. 5 (vgl. hierüber Baur: Paulus, S. 377 f.), welchem andererseits auch 16, 26 correspondirt. Warum sollte auch Paulus, wenn er an Heiden schrieb, 1, 6 noch besonders sagen, dass auch sie, an die er schreibe, Heiden seien? Wie nichtssagend wäre 1, 6 die Bemerkung: Ihr Heidenchristen gehört in das Gebiet der Heiden! Wieseler meint, eben dadurch thue er Recht und Pflicht, an die Römer zu schreiben, dar. Ebenso berechtigt wäre aber auch die Vermuthung, dass eine Gemeinde von so einzigartiger Eigenthümlichkeit, wie die römische — zumeist aus Juden recrutirt, und doch paulinisch geartet; im Mittelpunct der Heidenwelt lebend, und doch eine judenchristliche Gemeinde — nicht besser, als durch Anwendung des erweiterten Begriffes von *τὰ ἔθνη* als der apostolischen

Provinz des Paulus angehörig bezeichnet werden konnte (vgl. im Uebrigen über diesen Punct meine Bemerkungen in Bunsen's „Bibelwerk," IV, S. 351 f. VIII, S. 444 f.).

Es kommt nun für die richtige Erfassung des Hebräerbriefes Alles darauf an, dass man seine Parallelen zum Römerbrief scharf und genau in's Auge fasst. Wie der Römerbrief nach 13, 11. 16, 7, so hat es auch unser Sendschreiben mit einer Gemeinde zu thun, die schon längst bestand (5, 12. 10, 32. 12, 4. 22. 23. 13, 7). Die Linie ist dieselbe. Nur ist es ein früheres Stadium der Entwicklung, auf welche der Römerbrief, ein späteres, auf welches der Hebräerbrief schliessen lässt. Insonderheit setzt auch der Hebräerbrief gerade wie der Römerbrief eine nur vorwiegend, nicht aber ausschliesslich aus Judenchristen bestehende Gemeinde voraus. Gegen die Behauptung Bleek's, dass, wo vom Object der Erlösung die Rede, immer nur der Same Abraham's genannt werde, hat Wieseler (II, S. 31) auf das *ὑπὲρ παντός* 2, 9 verwiesen. Daher sind die Leser des Briefes gekommen zu dem *θεὸς πάντων* 12, 23, vgl. Röm. 3, 29 *ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνων, οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν.* Dem entsprechend wird auch 1, 3. 2, 10. 15 (vgl. Wieseler, II, S. 39 f.). 2, 11. 12, 24 (vgl. Wieseler, II, S. 35) die universelle Kraft des Todes Jesu gelehrt, und 9, 15, wo eben der ganze Zusammenhang die Beschränkung auf den alten Bund mit sich brachte, beweist nichts dagegen (vgl. Wieseler, S. 37). Diese Stelle ist also von Wieseler wenigstens nicht übersehen, wie Ritschl (S. 94) annimmt, der übrigens treffend bemerkt, dass 9, 15 zu 2, 9 in demselben Verhältnisse der Abstufung stehe, wie 2, 16. 17 zu 2, 15. Immerhin brauchen als Leser des Briefes keinesfalls ausschliesslich nur Genossen des jüdischen Volksverbandes vorausgesetzt zu werden. Denn Ausdrücke, wie *οἱ πατέρες* 1, 1, *σπέρμα Ἀβραάμ* 2, 16, *ὁ λαός* 2, 17. 13, 12, *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* 4, 9 mögen nun mit Hofmann und Delitzsch auf die Eine, aus Gläubigen des A. und N. Testaments bestehende Gottesfamilie bezogen werden, oder sie mögen nach Köstlin, Ritschl,

Riehm darauf hindeuten, dass die Judenchristen doch als eigentlicher Kern des NTlichen Gottesvolks galten, oder sie mögen nach Wieseler (Chronologie, S. 491 f.) und Hilgenfeld (Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1858, S. 106) geradezu nach paulinischem Sprachgebrauche zu erklären sein und das NTliche Gottesvolk als Same Abraham's und Fortsetzung Israel's charakterisiren: immerhin bedient sich der Verfasser solcher Ausdrücke, in welchen das Volk des neuen Bundes zugleich als das des alten erscheint, mit dem deutlichsten Vorbehalt der universell menschlichen Bestimmung des Christenthums, und eine ausschliessliche Beziehung auf Judenchristen, wie sie Bleek und de Wette annahmen, ist forthin um so unthunlicher, als schliesslich auch nicht ausser Augen zu lassen ist, dass jene typisch-symbolische Bezeichnung der Christenheit, die übrigens einer Gemeinde gegenüber, deren Grundstock judenchristlich war, ganz in der Ordnung ist, nur an wenigen Stellen sich findet, während der Verfasser gewöhnlich zu Ausdrücken greift, die seinen Universalismus an's Licht stellen, z. B. *οἱ ἁγιαζόμενοι* (2, 11. 10, 14), *οἶκος χριστοῦ* (3, 6), *πάντες οἱ ὑπακούοντες αὐτῷ* (5, 9), *οἱ προσερχόμενοι δι᾽ αὐτοῦ τῷ ϑεῷ* (7, 25. 10, 1), *οἱ κεκλημένοι* (9, 15), *πολλοί* (9, 28), *ἡμεῖς* im Gegensatze zu den Juden (2, 3. 9, 24). Vgl. Wieseler (II, S. 42), der auch (S. 43) gegen Köstlin (a. a. O. S. 420) richtig bemerkt, dass aus 13, 13 immer nur ein Schluss auf die frühere Stellung der Mehrzahl der Leser zum Judenthum gezogen werden kann.

Wie im Römerbrief, so haben wir es demnach auch hier mit einer Gemeinde zu thun, in welcher das judenchristliche Element überwog und die ganze Haltung des Leserkreises, daher auch des Briefes, bedingte. Hinwiederum ist es aber auch eine solche Gemeinde, welche von der paulinischen Form des Christenthums berührt war und ihr noch keinen principiellen Riegel vorgeschoben hatte. Wir wollen hier nicht den Streit entscheiden zwischen Wieseler, welcher die Gemeinde des Hebräerbriefs als von Anfang an von der

mosaischen Sitte emancipirt darstellt, während erst später Einige sich zur Theilnahme an jüdischen Opfermahlzeiten herbeigelassen hätten (II, S. 32. 56. 71), und Ritschl, der eine schon ursprünglich geschehene Losreissung von jüdischer Sitte entschieden in Abrede stellt (S. 95). Der Streit hängt zum guten Theil an der Auslegung der μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων 6, 1, worin Wieseler, der von Bleek begründeten Auslegung folgend, eine längst geschehene Abkehr von dem unlebendigen ATlichen Satzungswesen findet (I, S. 56. II, S. 33), während Ritschl (S. 95 f.) sich mehr an die besonders von Riehm (S. 568 f.) geltend gemachte Erklärung hält, wornach solche Werke todt heissen, welche in ihrer ganzen Beschaffenheit nichtig sind und aus einem vom Urquell alles Lebens, dem θεὸς ζῶν 9, 14, geschiedenen Herzen kommen. Ritschl geht soweit zu behaupten, der Brief beweise überhaupt nur die Ungültigkeit der Opfergesetze, wolle aber keineswegs auch Beschneidung, Reinigungen und dergleichen aufgegeben wissen (S. 98); nirgends werde daher vor Beschneidung, Speisewählerei, Reinigungen in derselben Weise gewarnt, wie vor Opferspeisen (S. 99).

Einer derartigen Auffassung, wornach die 7, 11—19 behauptete Aenderung des mosaischen Gesetzes sich nur auf Priesterthum und Opfercultus erstrecken würde, beizutreten, verhindern mich die von Hilgenfeld (Zeitschrift für wiss. Theologie, 1858, S. 103 f.) und Wieseler (II, S. 60 f.) aufgestellten Gründe fortwährend. Ritschl's scharfsinnig motivirter Einwand, in Stellen wie 7, 12. 18. 19. 8, 13. 9, 1. 10, 1, sei nirgends direct ausgesprochen, was direct ausgesprochen werden musste, wenn gesetzestreue Judenchristen von der mosaischen Sitte abgebracht werden sollten (S. 99), wird sich vielleicht zurückziehen, wenn gerade das römische Judenchristenthum auf einem späteren Stadium seiner Entwickelung es ist, mit dem wir es hier zu thun haben — eine Richtung, welche, wie aus den Clementinen zu ersehen, sogar die Beschneidung und Anderes stillschweigend fallen lassen konnte, ohne den Judaismus in seinem Mittelpuncte auf-

zugeben. Ein Schriftsteller aber, welcher dem ganzen Gesetze nachsagt, dass es schwach und unnütz sei und nichts vollendet habe (7, 18. 19), dass es durch den neuen Bund aufgehoben sei (7, 12), welcher den alten Bund, zu dem ja das Gesetz wesentlich gehörte, als alternd und im Verschwinden begriffen erachtet (8, 13), von „todten Werken" nichts mehr wissen will (6, 1. 9, 14), dafür aber die Bedeutung des Glaubens hervorhebt (4, 2. 6, 1. 2. 9, 28), ja geradezu die Glaubensgerechtigkeit lehrt (10, 38. 39. 11, 7), und zwar in einer Weise, die nicht daran zweifeln lässt, dass er die paulinischen Briefe kennt und voraussetzt — für einen solchen Schriftsteller gehört wohl auch die Abrogation der Beschneidung zu den Voraussetzungen, die sich lediglich von selbst verstehen.

Es sind vornämlich zwei Stellen, welche hinreichen, um die richtige Ansicht zu gewinnen. Zuerst der Vers 9, 10, welchen Ritschl (S. 100 f. Altkatholische Kirche, S. 163) so fasst, dass *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* den noch fortdauernden Bestand des vorderen Zeltes ausspricht. Diesem vorübergehenden Charakter des Vorderzeltes entsprechen auch die Thieropfer, welche nur leibliche Reinheit vermitteln, geltend bis die priesterliche Handlung Christi den Eingang in den Himmel eröffnete. Nur ganz beiläufig seien hier die Speise- und Reinigkeits-Ordnungen mit den Thieropfern coordinirt; hätte der Verfasser die Beschneidungen, Enthaltungen, Reinigungen verbieten wollen, so hätte er dazu auch die Gegenbilder nachweisen müssen. „Der Schreiber konnte als Christ jene Riten als *δικαιώματα σαρκός* betrachten und doch als geborener Jude mit aller Pietät sich und seine Leser an deren Beobachtung gebunden haben, um ihre Gemeinschaft mit dem erwählten Volke auch im neuen Bunde aufrecht zu erhalten" (S. 101). Die letzte Möglichkeit einer solchen Erklärung mag schon eingeräumt werden. Aber in dieser Umgebung wird man schwerlich darauf geführt, indem das unmittelbar Vorhergehende (9, 9) und unmittelbar Nachfolgende (9, 13. 14. 10, 11) nur zeigt, wie niedrig der Verfasser von

dem ganzen jüdischen Cultus denkt, welcher lediglich leibliche Reinheit bewirken kann, das Innere des Gewissens aber nicht berührt und die Sünden nicht hinwegnimmt. Das Wesen des Judenthums besteht in einem unvollkommenen Gesetz fleischlicher Gebote (7, 16). In dieser Taxirung geht der Hebräerbrief allerdings sogar noch über Paulus hinaus, welcher die objective Geistigkeit und Heiligkeit des Gesetzes noch bestehen lässt; denn der Hebräerbrief verlegt das Fleischliche, welches bei Paulus auf Seiten des Menschen der Erfüllung des Gesetzes entgegenstand, schon in das Wesen des Gesetzes selbst (Hilgenfeld, S. 108; vgl. auch Lipsius, S. 49: Legis caput erat institutio rituum sacrificiorum, quippe qui verum et aeternum sacrificium adumbrarent. Reliqua autem legis praecepta quum arctissime cum externis illis ritibus sacrificiis cohaereant, *δικαιώματα* appellantur — quamobrem haec quoque novo foedere abrogata sunt).

Die andere Stelle, auf die sich für seine Auffassung auch Lipsius neben 9, 10 beruft, ist 13, 9. In Bezug darauf habe ich schon früher (Stud. u. Krit. S. 302) an die Parallele von Röm. 14, 17 erinnert, die recht geeignet ist, unseren Brief als Seitenstück des Römerbriefs erscheinen zu lassen.

Nach dem Verfasser der clementinischen Homilien dürfen die Aspiranten des *αἰὼν μέλλων* nur Wasser und Brod (15, 7), höchstens noch Oliven und *λάχανα* (12, 6) für das Ihre halten; sonst aber haben sie sich in dieser Welt als im Feindesland befindlich zu betrachten. Wie nun Petrus in den Clementinen (12, 6), so thut auch der *ἀσθενῶν* Röm. 14, 2, der blos *λάχανα* isst. Mit Recht hat also Baur in dieser Stelle eine erste Spur des in Rom sich verbreitenden ascetischen Ebionitismus gefunden. Nun werden aber auch die *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* des Hebräerbriefes, bei denen Lünemann (2. Ausg. S. 419) nur an mosaische Satzungen überhaupt, Wieseler (Untersuchung, II, S. 33) an Lehren levitischer Frömmigkeit denkt, sich einer bestimmteren Fassung um so weniger entziehen, als schon der gewählte Ausdruck auf etwas ganz Besonderes (Ebrard schliesst aus

ποικίλαι auf eine ausgesponnene Casuistik) hinweist, und gleich darauf *βρώματα* als Gegenstand jener Lehren erscheinen; wie denn auch Delitzsch, dessen Bemerkungen gegen die Auslegung von Opfermahlzeiten (Commentar, S. 674 f.) ihr Ziel treffen, sich auf „Irrlehren eigenliebiger Erfindung, wenn auch an das ATliche Gesetz anknüpfende," auf „selbsterwählte Ascese," wie in Kolossä (S. 675), verwiesen sieht.

Freilich hat gerade auf diese Stelle Ritschl seinen Hauptbeweis gebaut. Ihm scheint nämlich in 13, 10—12 die letzte praktische Spitze der Lehre vom Hohepriesterthum Christi erkennbar. Am Kreuz habe sich Christus als Sündopfer dargebracht; an ein solches sei nach dem Gesetze keine Mahlzeit der Priester geknüpft gewesen. Daher „haben wir einen Altar, davon zu essen nicht Macht haben, die dem Zelte dienen" (Hebr. 13, 10). Sonach hätten sich also einzelne Gemeindeglieder um den Genuss jüdischer Opfermahlzeiten bemüht, und der Verfasser unseres Briefes nenne die Theorie, auf deren Grund solches Verlangen statt hatte, eine „fremdartige," nicht etwa im Verhältniss zu einer bisher nicht geübten Praxis, sondern zu der von ihm auseinander gesetzten Vorstellung vom Werthe des Opfers Christi (S. 97).

Auch hier hängt freilich Alles von der Grundanschauung ab, die man von dem Briefe einmal gewonnen hat; und nachdem sich mir bereits die Abhängigkeit so vieler Ideenreihen unseres Briefes vom ersten Korintherbriefe ergeben, kann ich nicht umhin, auch die Stelle 13, 10 im Hinblicke auf 1 Kor. 10, 14—22 zu verstehen. Aehnlich wie hier mit Bezug auf heidnische Opfermahlzeiten geschieht, wird im Hebräerbriefe die Unverträglichkeit des Christenthums mit judaistischem Wesen begründet im Hinblick auf die Verschiedenartigkeit des Altars auf der einen und auf der andern Seite. Allerdings wird das NTliche Bundesopfer alsbald als Antitypus des alljährlichen Sündopfers beschrieben, welches ausserhalb des Lagers verbrannt wurde. Wenn aber von einem „Altare" die Rede ist, so ist darum nicht an das Kreuz zu denken, sondern an die Verkündigung des am Kreuz ge-

schehenen Sühnetodes im Abendmahl, an die τράπεζα κυρίου 1 Kor. 10, 21, wie überhaupt Hebr. 13, 10 nur eine veränderte Richtung des im Korintherbriefe entwickelten Gedankens οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων darstellt (vgl. Rückert: Abendmahl, S. 244). Der Einwand aber, dass hiernach mit dem Abendmahle irgendwelche Opferidee verbunden sein würde (Lünemann, S. 423), dürfte dann weniger in Betracht kommen, wenn einerseits schon die Ausführungen des Korintherbriefes eine solche Wendung nahe legen mussten, andererseits der erste Clemensbrief auch in dieser Beziehung die weitere Fortbildung der Opfervorstellungen darbietet. Denn dann nimmt unser Hebräerbrief gerade die richtige Mittelstellung ein, indem er unter Hinweis auf das Abendmahl jedes sonstige Unterscheiden von Speisen verwirft als eine Massnahme, davon kein Heilserfolg zu erwarten (ὠφελεῖσθαι wie 4, 2. Röm. 2, 25. 1 Kor. 13, 3), und welche höchstens bewirken könne, dass man am Ziele vorbei getragen werde (παραφέρεσθαι wie 2, 1 παραῤῥεῖν, vgl. Ritschl, S. 96). Dazu fand es in Rom ja auch später noch Novatian nicht überflüssig, einer falschen Auffassung der jüdischen Speiseverbote in seiner epistola de cibis judaicis entgegenzutreten.

Dass nun aber unser Verfasser dieser judaistischen Richtung von einer anderen Seite her zu Leibe geht, als der Römerbrief, dass er nicht die ATlichen Andeutungen über Glaubensgerechtigkeit, Heidenbekehrung, Fall Israels u. s. f. zur Grundlage seiner Beweisführung macht, sondern die Cultusinstitutionen des Pentateuch, kann nicht befremden. Dasselbe Judenchristenthum, das noch an dem Sabbathgesetze hielt nach Röm. 14, 6 (vgl. hierzu die Vergeistigung des Sabbathgebotes Hebr. 4, 4. 9. 10), konnte nicht verfehlen, auch einer derartigen Betrachtungsweise, wie sie der Hebräerbrief anstellt, die geeigneten Anhaltspuncte zu bieten. Baur sagt gelegentlich einmal (Paulus, S. 398): „Auf eine solche Richtung der römischen Christen, auf ängstliche Befangenheit in äusseren materiellen Formen, weist auch die Ermahnung

zur λογικῇ λατρεία hin Röm. 12, 1." In der That stellt diese Stelle, wie sie im Gegensatz zu dem ceremoniellen Charakter des mosaischen Cultus und mit gewählten Ausdrücken (παραστῆσαι vom Hinstellen der Opferthiere an den Altar) den christlichen Opferdienst als eine sittliche That beschreibt (vgl. auch 1, 9 λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου), den genauen Coincidenzpunct der Ideenreihen dar, die sich von verschiedenen Ausgängen her gegen dasselbe Ziel gemeinsamer Polemik bewegen.

Wir haben hier keine Geschichte der römischen Gemeinde zu schreiben. Nur in thunlichster Kürze sei daher noch darauf hingewiesen, wie passend diese neu bearbeiteten Bausteine in die Geschichte der römischen Gemeindeentwickelung sich einfügen. Wie wir es von Alexandria wissen (vgl. Grätz, Geschichte des Judenthums, III, 2. Asg. 1863, S. 262. 297), so mochte es auch in der Welthauptstadt Juden genug geben, die den specifisch jüdischen Anstrich des Lebens nicht zu grell hervortreten liessen und sich freier zu den jüdischen Gebräuchen stellten. Wenn aus ihrer Mitte das Christenthum seine ersten Jünger zog, so ist die dem Paulinismus zugänglichere Stimmung dieser Gemeinde noch erklärlicher. Ebenso erklärlich aber auch, dass das neu erregte religiöse Interesse auch eine schroffere Stellung zur Aussenwelt mit sich bringen, den Eifer für das specifisch Jüdische wecken und dem antipaulinischen Christenthum einen Anhaltspunct bieten konnte. Einer derartigen Gefahr sieht schon Röm. 16, 17—20 entgegen. Nach unserem Briefe 12, 15 sollen die Leser Acht haben, damit nicht Einer zurückbleibe hinter der Gnade Gottes, damit nicht eine bittere Wurzel in die Höhe wachsend Unruhe errege, und durch sie die Menge befleckt werde. Mit Recht hat Wieseler (II, S. 33) die bittere Wurzel, ähnlich wie Act. 8, 23, auf Deut. 29, 18 zurückgeführt und darin eine Bezeichnung des Irrlehrers gesehen, wie auch τὸ χωλόν 12, 13 auf χωλαίνειν 1 Kön. 18, 21 zurückweist, so dass also Einige als zwischen Christenthum und Judenthum Hinkende bezeichnet werden, welche dann

wohl weiter mit denen zu identificiren sind, welche nach 10, 25 die christlichen Versammlungen nicht mehr besuchten (*καθὼς ἔθος τισίν*). Dies verbunden mit dem Rückgang der christlichen Erkenntniss und der eingerissenen Lauheit überhaupt (5, 11—6, 6. 10, 26—29), sowie mit den natürlichen Folgen der äusseren Schrecken, die über die Gemeinde hereingebrochen waren (12, 4—11), gab dem Verfasser Veranlassung, diesen *λόγος παρακλήσεως* an sie zu richten, um sie zu ermahnen, den Anfang der Zuversicht bis zu Ende zu behaupten (3, 14. 6, 11. 12), das Bekenntniss festzuhalten (4, 14. 10, 23) und mit dem Judenthum definitiv zu brechen (13, 13), über dessen Unvereinbarkeit mit dem Christenthum der Brief überhaupt das richtige Bewusstsein zu erwecken bestimmt ist. Derselbe warnt somit, wie Wieseler (II, S. 56 f.) richtig ausführt, vor einem Rückfall nicht sowohl in das Judenthum selbst, als vielmehr in ein principiell judaistisches, sich ganz innerhalb des theokratisch-nationalen Gesichtskreises haltendes Christenthum. Jenes erscheint 3, 12. 6, 4—9. 10, 29 nur als äusserste und schlimmste Möglichkeit. Damit verschwindet aber Alles, was man von Warnungen vor Theilnahme an jüdischen Opfern, am jerusalemischen Cultus u. dergl. in unserem Briefe gefunden hat.

Gleichwie aber der Römerbrief in einzelnen Ermahnungen erkennen lässt, dass er auch ehemalige Heiden als Leser voraussetzt, so wird auch in unserem Briefe 12, 16. 13, 4 vor dem heidnischen Cardinallaster gewarnt (vgl. Ullmann: Studien und Kritiken, 1828, S. 390), und Wieseler findet es (II, S. 35) nicht ohne Bedeutung, dass in Analogie zu dem Stammbaume Jesu bei Lucas, auch Hebr. 11 die Vorbilder des Glaubens nicht blos aus dem Samen Abraham's im leiblichen Sinne, sondern auch aus der voraufgehenden Menschheit bis zu Abel genommen werden, dessen Blut auch 12, 24 rücksichtlich seiner Wirkungen mit dem Blute Jesu verglichen wird; wie endlich 2, 11 *ἐξ ἑνὸς πάντες* die Abstammung aller Gläubigen und Christi selbst auf den Einen Adam zurückgeführt werden will (nach Wieseler, II, S. 35 f.).

Wie aber im Römerbriefe diese beiden Elemente der Gemeinde zu gegenseitiger Duldung und einträchtigem Wesen ermahnt werden, so fehlen derartige Ermahnungen zum Frieden und zur Liebe auch im Hebräerbriefe nicht (vgl. 12, 14. 13, 1). — Alles, was uns zur Charakterisirung der ältesten römischen Gemeindezustände zu Gebote steht, lässt darauf schliessen, dass hier das Judenchristenthum von Anfang an eine selbständige Entwickelung genommen hat, wie zuerst besonders Gfrörer (Kirchengeschichte, I, S. 251 f.), dann bekanntlich die Wortführer der Tübinger Schule gezeigt haben. Nicht minder steht fest, dass auch trotz des Römerbriefes die spätere Stellung des Apostels in Rom keine besonders freundliche war, wie wir aus den Briefen, die er zu Rom wirklich geschrieben hat, ebensowohl ersehen, wie aus jenen, die er dort geschrieben haben soll. Denn schon zur Zeit des Philipperbriefes hatte sich der Gegensatz so geschärft, dass der gefangene Apostel auf's bitterste davon berührt wurde. Wie dies auch Ewald (Sendschreiben Paulus', S. 432) anerkennt, so gestehe ich, dass mir noch fortwährend Baur's Construction wenigstens als die wahrscheinlichste erscheint, derzufolge bald nach des Paulus' Tod sogar die Erinnerung an sein Leben und Wirken in Rom geradezu zerstört (Paulus, S. 238 f.), dagegen frühe genug in der römischen Kirche einheimisch wurde jene, der Autorität des Apostels Paulus in ganz geschichtswidriger Weise eine höhere entgegensetzende Sage vom römischen Aufenthalte des Petrus, der im Bewusstsein der späteren römischen Kirche daher auch ihr eigentlicher Stifter wurde (S. 380). Die älteste Urkunde des christlichen Alterthums, die mit völliger Sicherheit auf Rom hinweist und über die dort herrschende Richtung Aufschluss giebt, ist der Hirte des Hermas, in welchem freilich, so unverkennbar gewisse Grundformen des judenchristlichen Bewusstseins hervortreten, von einem Gegensatze zum Paulinismus, nämlich zum verwaschenen und verallgemeinerten Paulinismus jener Tage, sowenig mehr die Rede ist, dass man dieses Buch vielmehr geradezu als ein

Product desselben betrachten konnte, wie überhaupt das römische Judenchristenthum den Zeitverhältnissen Rechnung trägt und den Universalismus des Christenthums nicht verleugnet. Nach Rom sehen wir daher Leute sich wenden, wie Hegesippus, der übrigens 1 Kor. 2, 9 für eine Lüge erklärt, wie Justin, der des Paulus wenigstens keine Erwähnung thut, während er in seinen Citaten der Evangelien sich deutlich mit der Schrift berührt, welche am Entschiedensten unter allen literarischen Ueberresten des kirchlichen Alterthums der Autorität des Paulus entgegentritt, den clementinischen Homilien. Bekannt ist, wie in diesen Homilien der Judaismus geradezu den Versuch wagt, sich der ganzen römischen Gemeinde als ursprüngliches Christenthum aufzuoctroyren. Nicht als ob das in ihnen enthaltene complicirte System jemals das Glaubensbekenntniss der römischen Ebioniten gewesen wäre; aber um so gewisser stimmt es in seinen Grundzügen mit dem überein, was anderwärts als ebionitische Dogmatik bekannt ist, und beweist, dass dieselben Ebioniten, welche in Asien ein so wesentliches Element des Judenchristenthums bildeten, auch zu Rom ihren Sitz hatten. *Ὁ Ἐβίων* — sagt Epiphanius (Haer. 30, 18) — *καὶ αὐτός ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶχε τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ.* Ist es doch schon 1824 Hase aufgefallen, dass unser Brief in dem, was er über den Vorrang Christi vor den Engeln und über die Abrogation des Opfercultus sagt, sich mehr oder weniger berührt mit den Angaben des Epiphanius über die Dogmatik der Ebioniten, derzufolge Christus erschienen ist, um die Opfer abzuschaffen (Haer. 30, 16), während bezüglich seines Verhältnisses zu den Engeln ein Dissensus herrschte, indem Einige ihn als primus inter pares in deren Reihe stellten (30, 16); während Andere (30, 3) in ihm den *πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων κυριεύοντα* verehrten (Winer und Engelhardt: Kritisches Journal für die theologische Literatur, II, S. 265—289). So erledigen sich überhaupt die Spuren von Verwandtschaft, die Schneckenburger (Beiträge zur Einleit. S. 158 f.) zwischen dem

Hebräer- und Kolosserbriefe findet, und es bleibt die Vermuthung Tobler's bestehen, dass der bekämpfte Judaismus zugleich eine christologische Abirrung mit sich geführt habe, indem etwa Christus mit den Engeln auf eine Linie gestellt worden sei (Zeitschrift für wiss. Theologie, 1864, S. 361 f.). Somit drückt aber auch die Aufstellung eines ohne Zweifel römischen Schriftstellers unserem Resultate nur das letzte Siegel der Richtigkeit auf, wenn derselbe die römische Gemeinde ausdrücklich von Judenchristen gestiftet und früh in eine Gesetzlichkeit gerathen sein lässt, welche Paulus schon im Römerbriefe bekämpfe. Es geschieht dies in der Einleitung zum Römerbriefe an der Spitze der Commentaria in XIII epistolas Paulinas, die den Werken des Ambrosius in der Benedictiner Ausgabe (IV, Appendix, S. 33 f.) angehängt sind. Augustinus (Contra duas epistolas Pelag. 4, 7) nennt den Verfasser Hilarius. Einer dieses Namens war unter Damasus Diakon in der römischen Kirche. Da die Stadt Rom in der Einleitung zum Römerbrief in ächt römischer Weise bezeichnet wird (fratres, qui ab Hierusalem ad Urbem veniebant), ist kaum ein Zweifel, dass wir hier eine in Rom selbst entstandene Hypothese über die ursprünglichen Verhältnisse der römischen Gemeinde vor uns haben.

Schliesslich ist es also noch die Tradition, welche, um die Adresse des Briefes zu bestimmen, von den verschiedensten Seiten in Anspruch genommen wird. Dieselbe scheint allerdings für Jerusalem das meiste Gewicht in die Wagschale zu werfen, für Alexandria ein geringes, für Rom gar keins. Doch untersuchen wir die Sache genauer.

Als erstes Glied in der Tradition darf wohl die alte Ueberschrift betrachtet werden *πρὸς ἑβραίους*. Aber schon in den Handschriften findet sich diese Ueberschrift nicht durchgängig. Sie fehlt im lateinischen Text der Itala bei Sabatier und im griechischen des Claromontanus; im Codex Boernerianus aber findet sich die Adresse ad Laudicenses (vgl. Wieseler, II, S. 5 f.), deren Dasein vielleicht (vgl. aber dagegen Lünemann, S. 36 f.) auch von Philastrius

(Haer. 89) bezeugt ist. Wieseler macht daher (II, S. 23) mit Recht darauf aufmerksam, dass in der occidentalischen Kirche, der jene Codices graeco-latini angehören, auch in Bezug auf die Leser des Briefes eine, von dem orientalischen usus abweichende Art von „consuetudo latina“ bestanden hat. Bestätigt würde diese seine Ansicht, wenn, wie er schon früher (Studien und Kritiken, 1847, S. 840. 1857, S. 97 f.) ausführte, auch die im Canon Muratorius erwähnte epistola ad Alexandrinos wirklich mit unserem Hebräerbriefe identisch wäre. So schon Semler, Eichhorn, Hug, Schleiermacher, Guericke, Credner, Volkmar, Hilgenfeld u. A. Doch hat Lünemann (Commentar, S. 36) eingewandt, dass die Hebräerepistel schwerlich eine Pauli nomine ficta genannt sein könnte, wie in jenem Fragment der Brief an die Alexandriner. Denn die gegebene Charakteristik lässt nur darauf schliessen, dass der in Rede stehende apokryphe Brief sich in einer vorangestellten Briefadresse wirklich für ein Werk des Paulus ausgegeben habe. Noch weniger passt das weitere Prädicat, derselbe sei ad haeresem Marcionis, um für dieselbe Propaganda zu machen, auf unsere Epistel, die eben um der Einheit beider Oekonomien willen, die sie durchführt, keine Aufnahme in den Kanon des Marcion gefunden hat. Der Fragmentist hat daher wahrscheinlich in seinem Verzeichnisse den Hebräerbrief übergangen und reiht sich damit einfach nur an Cajus, Irenäus, Hippolytus, Tertullian, Novatian, Cyprian und die anderen Zeugen der consuetudo latina an.

Dagegen scheint die Ueberschrift *πρὸς ἑβραίους*, die sich indessen schon in der Peschittho finden soll, in der alexandrinischen Kirche aufgekommen zu sein. Zuerst nennt unseren Brief so Clemens (Eusebius, KG. 6, 14), welcher darin wohl seinem Lehrer Pantänus gefolgt ist, und dem seinerseits sein Schüler Origenes (Eusebius, KG. 6, 25) folgte. Nun können aber *ἑβραῖοι* sein entweder Leute von jüdischer Abkunft überhaupt, also auch Hellenisten (2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5), oder hebräisch (aramäisch) redende Juden, wie sie allerdings

besonders in Palästina zu finden waren, insonderheit (Apg. 6, 1). In jenem Falle sind ἕλληνες, in diesem ἑλληνισταί der Gegensatz. Gewöhnlich meint man nun, Clemens habe den Ausdruck im letzteren, engeren Sinne gebraucht, und bis auf Delitzsch und Lünemann herab hat man schon darin einen entscheidenden Fingerzeig erkennen wollen, der auf Jerusalem hinweist; denn nur in Palästina würden ja Hebräer und Hellenisten unterschieden. Als ob nicht der grossen Heidenwelt gegenüber Hellenisten und Hebräer sich wieder in dem gemeinsamen Namen ἑβραῖοι zusammenschlössen! Wer in Palästina als Hellenist erschien, erschien in Achaja als Hebräer. Mit Recht hat daher Wieseler (II, S. 2 f.) dagegen protestirt, da die betreffende Stelle der Hypotyposen vielmehr den Gegensatz von Nationaljuden und griechisch redenden Nichtjuden hervortreten lasse (Eusebius, KG. 6, 14: *Καὶ τὴν πρὸς ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς ἕλλησιν*). Aus dem Ausdruck ἑβραῖοι selbst ist also hier offenbar nicht zu erfahren, ob Clemens nur an palästinische Juden denkt, oder auch an andere. Aus der aramäischen Abfassung aber — einer offenbaren und sehr leichtfertigen Conjectur, die der paulinischen Authentie des Briefes zu Hülfe eilen soll — ist ebensowenig auf palästinische Juden zu schliessen, da ja auch die Juden in Parthien und Babylonien gewöhnlich aramäisch sprachen (vgl. Tholuck: Commentar, 3. Ausg. S. 97. Wieseler, II, S. 3). Jene alexandrinischen Kirchenväter, die nach dem Eindrucke, den der Brief auf sie machte, ihm einen Titel gaben, können daher diesen, nach der Analogie des εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους gebildeten Titel an sich ebenso gut verstanden haben, wie der spätere alexandrinische Diakon Euthalius (Zacagni: Collect. monun. vet. eccles. Graec. S. 668 f.), dem Oekumenius und griechische Handschriften bei Matthäi folgen — nämlich von sämmtlichen Judenchristen, als auch so, wie Chrysostomus, welcher in seiner Vorrede zu unserem Briefe die Leser desselben als Juden be-

zeichnet und fortfährt: *Ποῦ δὲ οὖσιν ἐπέστελλεν; ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ*, aus welchem Ausdrucke zugleich erhellt, dass dies damals keineswegs eine allgemein feststehende Ansicht war (vgl. gegen Lünemann, der dies leugnet, Wieseler, II, S. 4). Wohl aber wurde sie dies, nachdem Theodoret, Hieronymus u. A. hierin dem Chrysostomus gefolgt waren.

Man hat daher gegenwärtig die Hypothese Bleek's fast allgemein aufgegeben, wornach die Ueberschrift unseres Briefes mittelbar oder unmittelbar vom Verfasser desselben selber herrühre. Am gründlichsten handelt darüber Wieseler (II, S. 24 f.). Die Ueberschrift kann weder integrirender Bestandtheil des Briefes selber gewesen sein, denn hierzu fehlt es ihr an der üblichen conventionellen Form, noch Aufschrift auf dem Couvert des Briefes, da durch die Worte *πρὸς ἑβραίους* der alleinige Zweck der Adresse, den Ueberbringer in unzweideutigster Weise zu belehren, gänzlich ausser Augen gesetzt wäre. Es bleibt also dabei, dass jene Ueberschrift nur als eine immerhin beachtenswerthe Angabe der alten, wahrscheinlich alexandrinischen Kirche hinsichtlich der Leser unseres Briefes zu betrachten ist. Dann aber kann sie an sich ebenso gut in dem Sinne gemeint sein, wie Eusebius (KG. 3, 4) sagt, Petrus habe seinen Brief *τοῖς ἐξ ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ Πόντου* geschrieben, als in dem der Homilien, wo Jerusalem als *ἁγία Ἑβραίων ἐκκλησία* erscheint (11, 35). Aber man bemerke wohl, dass in letzterer Stelle die örtliche Beziehung in dem ausdrücklich daneben erwähnten Jerusalem enthalten ist, wesshalb Delitzsch (Commentar, S. XXVIII) sich nicht darauf hätte berufen sollen. Vielmehr erhellt aus einem Ausdruck des alexandrinischen Clemens (Eusebius, KG. 5, 11: *ὁ δὲ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἑβραῖος ἀνέκαθεν*), dass jene örtliche Beziehung sich keineswegs von selbst versteht. Aus dem Titel ergibt sich also unter allen Umständen — mag er vom Verfasser oder von den Alexandrinern herrühren — nichts Genaueres hinsichtlich der Adresse des Briefes; denn dass die örtlich nicht näher be-

stimmten Leser des Briefes Judenchristen waren, wissen wir aus dem Briefe selbst. Am wenigsten aber geht aus dem Titel hervor, dass er nach Jerusalem gerichtet ist, da er eben dort die Hebräer im engeren Sinne bezeichnen, also von den nach Act. 6, 1 dort ebenfalls vertretenen Hellenisten hätte scheiden müssen. Wir gewinnen also auf diesem Wege nur die gänzlich widersprechende Erscheinung, dass ein Brief, an eine aus hebräisch und griechisch redenden Juden gemischte Gemeinde gerichtet, sich ausdrücklich nur an die hebräischen wendet, dieselben aber griechisch anredet, während er die Hellenisten, deren Bildungsart er selbst ganz entspricht, ausdrücklich ausschliesst. Nicht minder aber stösst unter obwaltenden Umständen auch die alexandrinische Adresse auf die erheblichsten Schwierigkeiten. Wenn schon Schleiermacher (Einleitung, S. 445) und neuestens auch wieder Adalbert Maier (Commentar, S. 4) daran allein sich bezüglich jener Adresse stiessen, dass doch die alexandrinischen Väter selbst unseren Brief nicht nach Alexandria gerichtet sein lassen, so ist dies keineswegs so unbegründet, wie Wieseler (II, S. 67) es darzustellen sucht. Denn wenn auch allerdings, sobald einmal das Interesse vorwog, den Brief zu einem paulinischen zu stempeln, schon wegen 13, 19. 23 eine Adresse nach Alexandria unmöglich gemacht war, so hätte doch eben jene ganze Illusion bezüglich der paulinischen Abfassung in einer Gemeinde nicht aufkommen können, deren Traditionen auf die ersten Empfänger des Briefes selbst zurückführten, man müsste denn die judenchristliche Vergangenheit dieser Gemeinde durch die fortgesetzten Judenverfolgungen geradezu ausgetilgt sein lassen, wofür man keine positiven Beweise hat.

Allein gerade der letztberührte Punct, der gegen Alexandria spricht, erweckt ein sehr günstiges Vorurtheil für Rom. Die dortige Gemeinde kannte den Brief schon sehr früh, wie schon Wetstein (Neues Testament, 1752, II, S. 387) aus dem in Rom entstandenen ersten Korintherbriefe des Clemens geschlossen hat. Auch Riehm erkennt an, dass Clemens

von Rom den Verfasser unseres Briefes kennen musste (Lehrbegriff, S. 881). Kennen mussten ihn aber auch die ersten Generationen der römischen Gemeinde; daher jene von Hieronymus (c. 129 ad Dardanum, vgl. auch zu Matth. 26 und Jes. 8, und Isidorus Hisp. de offic. eccl. 1, 11) so genannte consuetodo latina; daher jene früh auffallende Thatsache: *πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι* (Eusebius, KG. 3, 3). Wie nahe man durch solche Wahrnehmungen unwillkürlich der richtigen Erkenntniss entgegengedrängt wird, beweisen die Bemerkungen von Delitzsch: „Es ist also sonnenklar, der Hebräerbrief war der abendländischen Kirche nicht als paulinischer überliefert“ (S. XV). „Die abendländische Kirche konnte ihn nicht verschmähen, wenn sie eine Ueberlieferung seines apostolischen Ursprungs gehabt hätte“ (S. XXV). Die Sache steht also so: Die morgenländische Kirche wusste nichts irgendwie Sicheres über den Ursprung des Briefs (vgl. Schneckenburger in den Studien und Kritiken, 1859, S. 286); in der römischen dagegen war man bezüglich eines negativen Resultats wenigstens noch im Anfang des dritten Jahrhunderts völlig im Reinen, was sich nur dann erklärt, wenn in derselben römischen Gemeinde der Brief auch seine ersten Leser suchte.

Ich habe schon in meiner früheren Kundgebung (Studien und Kritiken, 1859, S. 303) darauf hingewiesen, dass bereits Baur (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1838, S. 143) und Köstlin (Theologische Jahrbücher, 1850, S. 242 f.) vorübergehend ähnliche Vermuthungen aufgestellt haben. Es war mir damals nur die unbedeutende Notiz entgangen, worin schon Wetstein in seinem Neuen Testament (a. a. O. S. 386 f.) unter Berufung auf 13, 24 auf Rom verwiesen hatte. Wieseler macht mir daraus einen Vorwurf (S. 12). Nun — dass auch Alford in seinem gleichzeitigen Werke (The Greek Testament, IV, 1, 1859, Prol. S. 62 f.) römische Leser voraussetzt, konnte ich zur Zeit, da ich meinen Aufsatz an die „Studien und Kritiken“ einreichte, noch nicht wissen; wohl

aber hätte Wieseler in seiner zwei Jahre später geschriebenen Abhandlung einige Kenntniss davon an den Tag legen dürfen. Nicht minder hätte er wissen dürfen, dass schon 1860 sich Lipsius für die Möglichkeit einer römischen Adresse erklärt hatte (Literar. Centralblatt, Nr. 27, S. 419). Jedenfalls hätte ihn einige Kenntnissnahme von diesen Erscheinungen besonders in dem Augenblicke geziert, da er einen Anderen darüber schulmeistert, dass er, ohne von Wetstein Notiz zu nehmen, als Begründer der Hypothese einer römischen Adresse auftreten zu dürfen meinte. Ganz fremd dagegen ist mir die von Hertwig (Einleitung in's Neue Testament in tabellarischer Uebersicht, Asg. 3, 1865, S. 67) wohl nur missverständlicher Weise beigelegte Ansicht, der Brief sei nach Korinth gerichtet.

II.

Ueber zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium

von

Dr. **Franz Overbeck,** Privatdocenten d. Theol. in Jena.

Ob es nur die Bosheit des Eusebius gewesen ist, welche dem Papias von Hierapolis die Märtyrerkrone entzogen hat, darf, obwohl es neuerdings angedeutet worden ist[1]), zweifelhaft heissen und es ist immerhin möglich, dass sie ihm das Schicksal versagt hat. Sollte indessen nicht die Frage gegenwärtig auch deswegen geringes Interesse haben, weil, wie man meinen könnte, den alten Bischof das martyrium quotidianum auf jeden Fall schadlos halten werde, welchem

1) Von Zahn in der weiter unten anzuführenden Abhandlung S. 652.

seit einigen Jahrzehnten seine Fragmente in der theologischen Literatur unterworfen worden sind? In der That, wer stösst heutzutage nicht mit einem gewissen Grauen auf's Neue auf eine Abhandlung über Papias? Dennoch scheint es, blicken wir auf den augenblicklichen Stand der Untersuchung, als müssten wir uns noch auf lange Zeit mit Geduld rüsten. Es ist als spiegelte sich auch in dieser kleinen und abgelegenen Frage die Schroffheit wieder, mit welcher die theologischen Parteien sich gegenwärtig in der Wissenschaft gegenüberstehen, und man darf kaum hoffen, dass Alle in dieser Sache sobald einig werden könnten. Noch immer gelten auf kritischer Seite die interessantesten von diesen Fragmenten, so dunkel sie in manchen Puncten sind, doch als sehr deutliche Zeugnisse, einmal für das Dasein einer noch im zweiten Jahrhundert nicht durch den abgeschlossenen Kanon des N. T. getragenen Tradition, insbesondere für eine Entwickelungsgeschichte der evangelischen Literatur, wie sie freilich gewisse Vorstellungen darüber von Grund aus erschüttert. Namentlich ist es die Unzuverlässigkeit der kirchlichen Tradition über die Evangelien, welche man in diesen Fragmenten bis in ihre ältesten Grundlagen verfolgen zu können meint, da die Aussagen des Papias über Matthäus und Marcus auf die kanonischen Evangelien dieses Namens entweder gar nicht passen und sich auf ganz andere Schriften beziehen, dann aber von der späteren Tradition falsch bezogen worden sind, oder wenn sie darauf passen, mindestens zum Theil auf Irrthum beruhen. Dieser Auffassung der papianischen Fragmente glaubt man auf entgegengesetzter Seite immer absoluter widersprechen zu dürfen. Mag man auf dieser Seite von diesen Fragmenten möglichst gering denken, oder (was beliebter ist) ihren Urheber für einen Schüler des Apostels Johannes, ja bisweilen für dessen Sprachrohr halten, man will in ihnen nicht das Geringste finden, was über die traditionelle Anschauung von der Entstehung der kanonischen Literatur und ihrer Anerkennung bedenklich machen könnte, wehrt auch nur den blossen Gedanken daran ab, Papias

könne, wenn er von Matthäus und Marcus spreche, etwas Anderes gemeint haben, als unsere zwei ersten Synoptiker, bekennt sogar das besondere Interesse gar nicht einzusehen, welches Zeugnisse des Papias, soweit sie sich auf die Existenz unserer vier kanonischen Evangelien bezögen, noch für uns haben könnten und findet von Tag zu Tag immer mehr kanonische Bücher, welche Papias ausdrücklich citiren oder bezeugen soll. Man kann sich nicht wundern, wenn man mit diesen Anschauungen allmälig so weit kommt, schlechterdings alles, was die Kritik seit des Eusebius Zeiten über Papias geäussert hat, zu negiren.

Auf diesem Culminationspuncte der apologetischen Behandlung der Papiasfragen befindet sich in der That die soeben erschienene Abhandlung von Zahn über „Papias von Hierapolis seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugniss über die Evangelien“ [1]). Hier werden wir belehrt: dass Papias ein Schüler des Apostel Johannes war (nicht des Presbyters, der als eine vom Apostel verschiedene Person nie existirt hat); dass er seine vier kanonischen Evangelien so gut wie irgend ein frommer Kirchenvater las; dass er weit entfernt gewesen ist, sich über diese Bücher geringschätzig zu äussern, da er die Ueberlieferung, die er ihnen verdankt, als den primären Bestandtheil seines Werkes wohl unterschieden hat von secundären und tertiären, die ihm aus der mündlichen Tradition zuflossen, dass er vielmehr nur die Benutzung ganz anderer Schriften ablehnt, die er noch zur Ausarbeitung seines Werkes hätte heranziehen können; dass er, indem er vom Evangelium des Marcus spricht, natürlich kein anderes als das kanonische meint und uns nur mittheilt, was ihm sein Lehrer, der Apostel Johannes über diese Schrift einst sagte, indem dieser es vom Standpuncte seiner eigenen Behandlung der evangelischen Geschichte beurtheilte; dass er von einer Spruchsammlung des Apostels Matthäus nichts sagt und vielmehr auch in seinen, von den Gelehrten

1) Theol. Stud. u. Krit. 1866. Heft 4. S. 649—696.

so verstandenen Worten nur von unserem kanonischen Matthäus redet. Ja Papias wird uns hier in dem ganz neuen Lichte eines Urahns der Harmonisten gezeigt, indem er sich schon damit beschäftigt hat, eine Erzählung der Apostelgeschichte mit einer scheinbar widersprechenden Parallele des Matthäus in Einklang zu bringen.

Man sieht, viel ist hier von dem, was die durch Eusebius und Schleiermacher veranlasste Kritik der Fragmente des Papias darüber gesagt hat, nicht übrig geblieben. Wir unsererseits sind weit entfernt, uns auf eine Prüfung aller dieser zum geringsten Theile neuen, zum grössten unter den Gesichtspuncten, die uns hier wieder vorgeführt werden, in der bisherigen Literatur in genügender, nicht von uns wenigstens zu ergänzender Weise besprochenen Annahmen einzulassen. Und geben wir auch zu, dass es die Aussagen des Papias über Matthäus und Marcus und über die Tradition der evangelischen Geschichte überhaupt sind, welche den Mittelpunct des wissenschaftlichen Interesses an seinen Fragmenten bilden, so möchten wir uns doch hierbei in unserem Falle am wenigsten aufhalten. Einmal hätten wir es hier mit einer Seite der Zahn'schen Arbeit zu thun, welcher die Gegner ohnehin nicht fehlen werden, bei der im Zusammenhang mit der Marcushypothese so sehr gewachsenen Popularität der Schleiermacher'schen Auslegung der Zeugnisse des Papias. Es kommt aber hinzu, dass die Erklärungen Zahn's gerade über die Matthäus und Marcus betreffenden Fragmente zur Zeit noch etwas allzu apokalyptischen Charakters sind und bis zu einer (zum Theil zugesagten) reiferen und fassbareren Gestaltung zur Auseinandersetzung mit ihnen wenig einladend[1]). Wir wollen uns vielmehr auf eine Beurtheilung

1) In Bezug auf das Zeugniss über Marcus werden wir vom Verfasser schliesslich hingewiesen auf einen „von berufenerer Hand" bevorstehenden Nachweis, dass wir am Marcus-Evangelium ein solches Werk besitzen, wie es uns die Aussage des Papias-Johannes voraussetzen lässt (S. 693). Ueber das Verhältniss unseres kanonischen Matthäus

des Beweises beschränken, welchen der Verfasser der angeführten Abhandlung für die Bekanntschaft des Papias mit der Apostelgeschichte gefunden zu haben glaubt. Einmal führt dieser Theil der Zahn'schen Abhandlung ein neues Moment in die Papiasfragen ein, sodann geht ihr Verfasser hier nicht immer wieder, wie sonst, meist von ganz bestrittenen allgemeinen Voraussetzungen über das Zeitalter des Papias überhaupt aus, sondern sucht seine Argumentation auf das zunächst vorliegende Material zu begründen, ferner hebt Zahn selbst diesen Abschnitt seiner Arbeit besonders hervor und fordert zu seiner Prüfung ausdrücklich auf (S. 696), endlich sehen auch wir diesen Abschnitt als in vieler Beziehung charakteristisch für die ganze Abhandlung an.

Papias, behauptet Zahn, hat Matthäus-Evangelium und Apostelgeschichte gekannt. Denn er hat, wie sich aus dem ihm zugeschriebenen Fragment über den Tod des Judas zeigen lässt, die ihm im Wesentlichen in der uns überlieferten Gestalt vorliegenden Erzählungen des Matthäus-Evangeliums und der Apostelgeschichte über diesen Tod mit einander in Einklang zu bringen gesucht.

Die Ueberlieferung des hier in Betracht kommenden Fragments ist unsicher genug. Der Text liegt in dreifacher Gestalt vor, die erste bei Cramer, Catena in Acta SS. App. Oxon. 1838, p. 12 f. und Theophylakt zu Apg. 1, 18 f. (opp. omnia Venet. 1754 sqq. T. III, p. 16), die zweite bei Cramer, Catena in Evv. S. Matth. et S. Marci Oxon. 1840, p. 231, Oecumenius, Commentaria (Lutet. Paris 1630), T. I, p. 11 und mit der Ueberschrift *Ἀπολιναρίου περὶ τῆς τοῦ Ἰούδα ἀγχόνης* aus einem Pariser Miscellencodex bei Boissonade, Anecdota Graeca, Paris 1830, T. II, p. 464, die dritte, die aber offenbar nur ein verkürzendes Excerpt ist, in einem Scholion zu Apg. 1, 18, welches in Chr. Fr. Mat-

zum hebräischen Original, welches Papias bezeugt, hüllt sich die Ansicht des Verfassers vollends in eine Wolke geheimnissvoller Andeutungen (S. 696).

thäi's Ausgabe der Apostelgeschichte (Riga 1782) p. 304 mitgetheilt ist [1]). Wir sind zunächst mit Zahn darin einverstanden, dass der Text der Cramer'schen Catene zu den Evangelien ein durch eine Interpolation in Verwirrung gerathener ist. Die Sache wird bestätigt von dem Zahn unbekannten Texte Boissonade's, der in fast allen wichtigeren Varianten zur zweiten Zeugenfamilie (namentlich zur Catene) gegen die erste steht, aber die ganze von Zahn als Interpolation bezeichnete Stelle noch nicht enthält [2]). Da aber überhaupt der Text der zweiten Familie ein freierer ist, halten wir uns hier wie Zahn an die erste und geben den Text der Cramer'schen Catene zur Apostelgeschichte: Ἀπολιναρίου [3]). Οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ Ἰούδας ἀλλ' ἐπεβίω

1) Die zweite Stelle Theophylakt's (Opp. I, 154) und die Stelle des Euthymius Zigabenus (in IV Evv. I, 1085 Matthäi), welche Zahn noch anführt, kommen als ganz freie Anspielungen hier gar nicht in Betracht.

2) Daher die Herstellung des Fragments bei Routh Reliq. sacr. T. I, p. 9 (ed. II) — nach Grabe — jedenfalls verkehrt ist.

3) Einem Apollinaris schreiben dieses Fragment zu auch die Catene Cramer's zu Matthäus und Marcus, das von Matthäi mitgetheilte Scholion und, wie schon gesagt, der Codex Boissonade's. Nach Zahn S. 682 f. wäre Apollinaris von Hierapolis gemeint und das Fragment enthielte ein classisches Zeugniss dafür, dass Papias ein Schüler des Apostels Johannes war. Da aber unter den zahlreichen Catenen-Fragmenten mit der Ueberschrift Apollinar's das Vorhandensein solcher, die nur dem Laodiceuer gehören können, feststeht, in unserem Falle die Benutzung der Schrift des Papias durch den Laodicener auch wegen des für den Letzteren bezeugten Chiliasmus nichts Unwahrscheinliches hat (wie auch Zahn S. 684 zugiebt), so bleibt, bis eine methodische Untersuchung uns in den Besitz mindestens eines unzweifelhaften Fragments des Claudius Apollinaris aus Catenen gesetzt haben wird. die Annahme, das uns vorliegende gehöre ihm, ein völlig werthloser Einfall. Sollte Jemand sich der angegebenen, zur Zeit noch fehlenden Untersuchung noch annehmen, trotz ihrer (wenigstens mit Rücksicht auf die Catene des Nikephoros) wiederholt ausgesprochenen Aussichtslosigkeit (vgl. Schwegler, Montanismus S. 203 f., Weitzel in Herzog's Realencycl. I, 419), so müsste er freilich nach anderen kritischen Grund-

καθαιρεθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων πράξεις· „ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ.“ τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου μαθητής, λέγων οὕτως ἐν τῷ δ' τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων. „Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑποδείγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα διέρχεται ῥᾳδίως ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι, τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας· τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι, φέρεσθαι δὲ δι' αὐτοῦ ἐκ παντὸς τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶρας τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων. Μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας, ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα, καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὁδοῦ ἐρη-

---

sätzen verfahren, als Zahn empfiehlt, wenn er beispielsweise ein Fragment dem Apollinaris von Laodicea absprechen will, weil darin von Valentinianern und Marcioniten seiner Zeit die Rede sei. In Cramer's Catena in Evv. Matth. u. s. w. p. 183 heisst es nämlich zu Matth. 22, 32: Ἀπολιναρίου. Ἴσμεν δὲ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος ἔτι διαμάχονται ἐπὶ ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λέγον u. s. w. (Bestritten wird gnostische Leugnung leiblicher Auferstehung.) Dass es zur Zeit des Apollinaris von Laodicea und weit später gnostische Sekten, die man Valentinianische nennen konnte (Bardesanisten) und Marcioniten noch gab, ist nicht unbekannt (speciell für Syrien aus Ephrem und Theodoret). Aber hiervon auch abgesehen, wer möchte gerade von dem betonten ἔτι glauben, dass es von einem Schriftsteller geschrieben sein könne, der mitten im Zeitalter des Kampfs mit der Gnosis und noch vor Irenäus gewirkt haben muss und nicht vielmehr nur einer Zeit angehören kann, die auf die Gnosis wie auf eine für die orthodoxe Kirche abgethane Sache zurückblickte? Beiläufig sei noch bemerkt, dass auch die Exegese, mit welcher im weiteren Texte des Fragments die gnostische Behauptung zurückgewiesen wird, methodischeren Charakters ist, als wir bei einem kleinasiatischen Kirchenschriftsteller des zweiten Jahrhunderts erwarten dürfen.

μον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ· τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς κρίσις ἐχώρησεν" [1]).

Unbestritten ist, dass die Anführung aus Papias mit den Worten *Μέγα δὲ ἀσεβείας* beginnt und auch dass alles, was folgt, Worte des Papias sind, wollen wir Zahn nicht bestreiten. Wenn unmittelbar nach den citirten Worten bei Theophylakt von Arius die Rede ist; so ist freilich klar, dass hier die Worte des Papias aufgehört haben, um so mehr aber erhebt sich die Schriftstellern dieser Gattung gegenüber auch ohnedies ganz erlaubte Frage, ob dies nicht schon früher der Fall ist [2]). Der Stil des Papias in den eusebianischen Fragmenten, könnte man ferner sagen, ist unleugbar besser, und das in dem vorliegenden wiederholt auftretende *φασί* könnte bei Papias auffallen, weil seine Berufungen auf die Tradition weniger unbestimmte gewesen zu sein scheinen. Wir wollen auf diese Bedenken gar kein Gewicht legen und von solchen, die aus dem Inhalt der angeführten Worte entstehen könnten, ganz schweigen [3]), geben die Echtheit

---

1) Theophylakt (zu Apg. 1, 18 f.), der zuletzt *ἐκρουσις ἐχώρησεν* liest, und sonst nur wenige gleichgültige Varianten bietet, lässt das *Ἀπολιναρίου* und die Anführung von Apg. 1, 18 (*καὶ τοῦτο δηλοῦσιν* bis *σπλάγχνα αὐτοῦ*) weg. Dass letztere nur durch ein Versehen ausgefallen sein kann, ist klar, da sie des Zusammenhangs halber gar nicht fehlen kann und auch sonst bei keinem Zeugen fehlt. Der Ausfall ist durch das doppelte *τοῦτο* veranlasst. Wir constatiren die Sache nur einer späteren Bemerkung wegen.

2) Zahn's Bemerkungen S. 686 verrathen ein etwas naives Zutrauen zu Catenenschreibern, geringe Vertrautheit mit den Eigenthümlichkeiten ihrer Arbeiten auch die Widerlegung, welche S. 683 dem Einwande gegen das Vorhandensein von Fragmenten des Claudius Apollinarius in den Catenen, dieser habe unsers Wissens keine unmittelbar exegetischen Schriften verfasst, zu Theil wird. Wer diesen Einwand erheben wollte, müsste nie eine Catene in Händen gehabt haben.

3) Für die Ursprünglichkeit des Inhalts spräche die von Strauss nachgewiesene Möglichkeit der Ableitung der Hauptthatsachen dieser Erzählung.

dieses Fragments mit Haut und Haar Zahn zu, schon weil wir uns ausser Stande sehen würden, sichere Grenzen zwischen Ursprünglichem und Hinzugesetztem zu ziehen, und gehen unmittelbar zu der auf das Fragment gegründeten Argumentation über.

Sie beginnt schon mit einem Irrthum. „Apollinarius (heisst es S. 687) und alle seine Excerptoren und Abschreiber führen diese Stelle des Papias an, um die scheinbare Differenz zwischen Matth. 27, 3—10 und Apg. 1, 18—20 auszugleichen.“ Wir können uns diese Behauptung wirklich nur so erklären, dass Zahn bei der ersten Lectüre des Fragments den Einfall gehabt hat, die Worte des Papias möchten einen harmonistischen Versuch enthalten, und von der apologetischen Verwendbarkeit dieses Einfalls geblendet, nun hier alles in diesem heiligen Lichte gesehen hat. Womit könnte man denn begründen, dass Apollinaris den Papias anführe, „um die scheinbare Differenz zwischen Matth. 27, 3—10 und Apg. 1, 18—20 auszugleichen?“ Liegt denn nicht der Thatbestand, wie er sich zunächst bietet, einfach so, dass Apollinaris mit dem Zwischengedanken, dass Judas am Erhängen nicht gestorben sei, von der Erzählung des Matthäus zu der Apostelgeschichte übergeht und nun an die letztere die entsprechende, aber ausführlichere Tradition des Papias über den Tod des Judas anhängt? Was kann uns bewegen, das *τοῦτο* in *τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ* nicht, wie es am nächsten liegt, auf die unmittelbar vorausgehenden Worte der Apostelgeschichte zu beziehen, sondern auf das *οὐκ ἐναπέθανε* u. s. w. oder unbestimmt auf den vorausgesetzten Gedanken, dass Matthäus und Apostelgeschichte sich hier nicht widersprechen [1])? Was Apollinaris hier sagt,

---

1) Freilich ist selbst die Grundvoraussetzung der Zahn'schen Argumentation, es sei dem Apollinaris um einen Ausgleichungsversuch zu thun, sehr zweifelhaft. Ob auch nur dem Apollinaris hier ein Widerspruch des Matthäus und der Apostelgeschichte zum Bewusstsein gekommen ist, lässt sich fragen. Wer neben einer biblischen Erzählung, dass ein Mensch sich erhängt habe, eine zweite derselben Quelle vor sich

ist doch weiter nichts als, dass die Apostelgeschichte den Matthäus ergänze, und wiederum was die Apostelgeschichte andeute, genauer von Papias erzählt werde. Hätte das Citat aus Papias bei ihm irgend welche Beziehung zu seinem Versuch, die hier einander widersprechenden Erzählungen des Matthäus und der Apostelgeschichte auszugleichen, so könnte es nur die sein, dass ihm die Stelle des Papias eine willkommne Stütze der in seinem Sinn scheinbar von Matthäus abweichenden Tradition der Apostelgeschichte wäre. Sonst ist in der That nicht abzusehen, wie Apollinaris bei Papias „eine Bestätigung seines Ausgleichungsversuches zwischen Matthäus und Apostelgeschichte erblicken konnte.“ Dieser Ausgleichungsversuch beruhte, soweit wir ihn kennen und etwas darüber sagen können, auf dem Gedanken, dass Judas, bevor er erstickte, vom Stricke herabgenommen wurde. Hiervon sagt aber Papias nicht ein Wort und überhaupt nichts davon, dass Judas, bevor er in der von ihm beschriebenen Weise starb, schon eine besondere Gelegenheit zu sterben gehabt hatte. Während es aber für Apollinaris gar nicht möglich war, sich zu Gunsten seines harmonistischen Versuchs auf Papias zu berufen, hat es nicht die geringste

---

hat, dass dieser Mensch durch Sturz und Bersten umkam und als Kirchenvater beide für absolut wahr hält, für den ergiebt sich der Zwischengedanke, dass der Betreffende am Erhängen nicht gestorben sei, so sehr von selbst, dass ihm die zweite Erzählung von vornherein gar nicht anders als im Lichte einer Ergänzung der zweiten erscheint und von einem Widerspruch hier ihm deswegen nichts bewusst wird, weil er von vornherein zwei naturgemäss verschiedene Berichte über zwei verschiedene Momente vor sich zu haben meint. Es ist daher wohl möglich, dass Apollinaris hier an irgend einer Stelle, die ihn auf den Tod des Judas gebracht hat, zunächst was Matthäus erzählt anführt und, indem er beides mit dem für ihn selbstverständlichen Zwischengedanken vermittelt, die Erzählung der Apostelgeschichte hinzufügt, ohne jede besondere Absicht zwei Erzählungen mit einander auszugleichen, die als einander widersprechend anzusehen ihm gar nicht einfällt. Es versteht sich, dass in diesem Falle die Anführung aus Papias vollends nicht die von Zahn behauptete Tendenz haben kann.

Schwierigkeit, wenn wir ihn sagen lassen, was ja ganz richtig ist: Dasselbe, was die Apostelgeschichte vom Tode des Judas sagt, sagt auch Papias, aber in ausführlicherer, genauerer Weise (σαφέστερον). Wir stellen also fest: Weder der zunächst vorliegende Wortlaut unseres Fragments, noch der Inhalt der von Apollinaris versuchten Ausgleichung der Erzählungen des Matthäus und der Apostelgeschichte gestatten die Voraussetzung, Apollinaris citire die Worte des Papias in der Absicht einer Bestätigung seines Ausgleichungsversuchs, und wir können hier ein für allemal Verwahrung einlegen gegen alle Consequenzen, die aus dieser falschen Voraussetzung für den Inhalt des Papiasfragments von Zahn gezogen werden. Ist nun aus den Worten des Apollinaris in keiner Weise zu folgern, die Worte des Papias enthielten einen Versuch, die Erzählungen des Matthäus und der Apostelgeschichte vom Tode des Judas gegen einander auszugleichen, so fragt sich um so mehr, ob diese Worte, für sich betrachtet, so aufgefasst werden können.

Halten wir, um hierauf antworten zu können, zunächst die Widersprüche, welche zwischen Matthäus und der Apostelgeschichte vorliegen, fest: Bei Matthäus stirbt Judas, indem er sich erhängt, in der Apostelgeschichte durch Sturz und Bersten; bei Matthäus kaufen die Hohepriester den sogenannten „Blutacker" bei Jerusalem, in der Apostelgeschichte kauft ihn Judas selbst; endlich wird bei Matthäus der Name „Blutacker" abgeleitet vom Blutgelde, mit welchem das Grundstück erworben wurde, in der Apostelgeschichte (dem Zusammenhang ihrer Worte nach) vom blutigen Ende, das Judas auf diesem Grundstück fand. Welche Stellung nimmt nun die Erzählung des Papias in diesen Puncten zu den zwei Traditionen ein? Sie steht in allen zur Apostelgeschichte[1], und thut zur Ausgleichung der bestehenden

1) In Bezug auf den Namen wenigstens insofern, als Papias bestimmt behauptet, was die Apostelgeschichte nur andeutet, dass der Tod des Judas auf dem von ihm selbst gekauften Grundstücke (ἐν ἰδίῳ χωρίῳ) stattfand.

Widersprüche so wenig, dass sie vielmehr die Erzählung des Matthäus völlig ignorirt. Daher hat schon Schleiermacher es als selbstverständlich ansehen können, dass insbesondere die Tradition des Matthäus über die Todesart des Judas von der Erzählung des Papias ausgeschlossen wird[1]). Was Zahn dagegen bemerkt, hängt mit der von uns schon zurückgewiesenen Voraussetzung zusammen und ist daher hier als schon widerlegt zu betrachten[2]). Von den anderen Differenzpuncten aber hat Zahn den Beweis gar nicht einmal versucht, dass sich Papias mit ihrer Ausgleichung gleichfalls beschäftigt habe, und es ist in der That nicht abzusehen, wie er zu liefern wäre. Ist dem aber so, so hätten wir in den Worten des Papias den höchst seltsamen Fall eines harmonistischen Versuches vor uns, der sich auf die eigentlichen Differenzpuncte der verglichenen Erzählungen gar nicht einiesse und durchgängig in Bezug auf diese Puncte die eine Erzählung ignorirte. Fehlt aber den Worten des Papias die Hauptsache, welche sie als einen harmonistischen Versuch ansehen liesse, so fragt es sich, ob, was sie wirklich enthalten, sich überhaupt unter diesen Gesichtspunct stellen lässt. Dies behauptet Zahn mit den Worten: „Jeder Zug der Erzählung ist erfunden zur Begründung dessen, was die Rede des Petrus Eigenthümliches und von Matthäus Abweichendes

1) Werke: Zur Theologie II, 371, wo Schleiermacher freilich vorschnell schliesst, Papias habe die Erzählung vom Erhenken gar nicht gekannt.

2) S. 688: „Wie sollte Apollinarius (heisst es gegen Schleiermacher) in der Erzählung des Papias eine Bestätigung seines Vereinigungsversuches zwischen Matthäus und Apostelgeschichte haben erblicken können, wenn nicht aus dem Zusammenhang, dem er sie entnahm, deutlich hervorging, dass dieser die Aufgedunsenheit des Judas aus dem verunglückten Versuch desselben, sich zu erhängen, herleitete?“ Hier wird der Zirkelbeweis, welcher der Zahn'schen Argumentation zu Grunde liegt, klar, dass Apollinaris für seinen harmonistischen Versuch die Worte des Papias anführe, weil auch sie ein solcher Versuch waren, und dass sie ein solcher Versuch waren, weil sie Apollinaris als Bestätigung des seinen anführe.

bietet, und ein Satz erinnert geradezu an Matthäus. Judas muss am Leben bleiben, um den Acker kaufen zu können; er muss sich gleichwohl in einem hoffnungslosen Zustand befinden, damit sein in so kurzer Zeit erfolgter Tod erklärlich werde und als Gottesgericht erscheine; es muss die Krankheit eine ekelhafte, bösen Geruch verbreitende sein, damit das ATliche Citat von der verödeten Behausung (Apg. 1, 20) begründet sei; und endlich muss sich dieser Geruch dort Menschenalter lang erhalten zur Erklärung des ἕως τῆς σήμερον (Matth. 27, 8)" [S. 688]. Bringen wir zunächst wieder das „am Leben bleiben des Judas" als dem Papias willkürlich aus Apollinaris aufgedrungen in Abzug, und sehen wir zunächst von dem in diesen Worten über die Berücksichtigung des Matthäustextes Gesagten noch ab, so gestehen wir nicht einzusehen, was hier für einen harmonistischen Versuch erreicht sein soll. Theils begreift man nicht, wie die berührten Puncte gerade einem Harmonisten Verlegenheiten bereiten konnten, theils nicht, wie sie ihn gerade zu den Erfindungen des Papiasfragments verführen konnten. Stellen wir uns auf den Standpunct der Argumentation Zahn's: Papias hat die Apostelgeschichte und Matthäus vor sich und hat, was er nicht in diesen Texten fand, zu seinem harmonistischen Zwecke erfunden. Nun hat Papias aus seiner Apostelgeschichte: den Kauf eines Ackers durch Judas, seinen Tod auf diesem Acker, die Verlassenheit des Ortes, nach Zahn'scher Voraussetzung (wie wir noch sehen werden) auch das Anschwellen. Mithin fällt auf die Seite des von Papias Erfundenen: Alles, was zur Ausführung des Anschwellens gehört, darunter namentlich auch die Erblindung, ferner die Erzeugung von Ungeziefer und der üble Geruch der Todesstätte des Judas. Wie soll es aber nur möglich sein, diese Erfindungen aus dem Zwecke einer harmonistischen Vereinigung der Apostelgeschichte mit Matthäus zu begreifen? Wenn der Tod des Judas ein rascher sein und als Gottesgericht erscheinen sollte, so schloss ja die einfache Erzählung der Apostelgeschichte keines von beiden aus, und es ist nicht

abzusehen, was hier den Papias bewegen konnte, das πεπρησμένος (das er in der Apostelgeschichte las) in der abenteuerlichsten Weise auszumalen. Warum sollte ferner Papias die Verlassenheit der Todesstätte des Judas seiner Apostelgeschichte nicht auf's Wort glauben, wozu bedurfte es hier der Erfindung einer ekelhaften Krankheit, was war vor allen Dingen für das Verhältniss der Erzählung der Apostelgeschichte zu der des Matthäus damit gewonnen? Und wie soll die Erblindung des Judas, an der Zahn ganz vorübergeht, in die Erklärung der Erzählung des Papias, die er giebt, aufgehen? Wollen sich aber die einzelnen eigenthümlichen Züge der Erzählung des Papias durchaus nicht begreifen lassen als Ausführung der eigenthümlichen Züge der Erzählung der Apostelgeschichte mit Rücksicht auf die Differenzen des Matthäus, so fragt sich um so mehr: Haben wir denn überhaupt eine einzige directe Spur einer Berücksichtigung der Tradition des Matthäus in den Worten des Papias? Der Leser wird aus den zuletzt angeführten Worten Zahn's gesehen haben, dass dieser eine solche Spur gefunden hat, die wir ihm aber bestreiten müssen. Einmal nämlich stehen die Worte Matth. 27, 8: διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον, zu keinem Theile der Parallelerzählung der Apostelgeschichte in einem Verhältniss des Widerspruchs, und es ist daher durchaus unbegreiflich, wie hier Papias, wenn er beide Erzählungen harmonisiren wollte, zu der „Erfindung" verleitet werden konnte, die ihm von Zahn imputirt wird. Es möchte aber auch gewiss Niemandem klar gemacht werden, inwiefern die (vielmehr zur Ausmalung der Verlassenheit des Ortes gehörende) Bemerkung, ein böser Geruch habe μέχρι τῆς νῦν den Blutacker unzugänglich gemacht und Niemand könne μέχρι τῆς σήμερον daran vorbei, ohne sich die Nase zuzuhalten, in einer erklärenden Beziehung zu den angeführten Worten des Matthäus stehen könne, ohne dass man sich hinter die zu bequemem Gebrauch der Exegeten von Eusebius überlieferte „Albernheit" des Papias zurückzöge. So bleibt denn zur Begründung einer Berück-

sichtigung des Matthäus hier nur das nackte *μέχρι τῆς σήμερον* zurück. Ob dieses nun zur Begründung ausreicht — nur ein zumal bei einem Catenentexte seltsamer Buchstabenglaube könnte es meinen — kann uns hier gleich gelten, da es sich so nur um eine ganz nichtssagende Berücksichtigung des Matthäus t e x t e s, aber nicht der Matthäus t r a d i t i o n handelte. Von der Tradition des Matthäus, vom Tode des Judas, ihrem Inhalte nach, giebt es vielmehr im Fragmente des Papias keine Spur. Ob er nun diese Tradition gar nicht gekannt oder nur ignorirt hat, ist nur aus der Entscheidung über die Frage, ob Papias überhaupt unser Matthäus-Evangelium kannte, zu beantworten, eine Frage, die jedenfalls von ganz anderen Zeugnissen und Erwägungen abhängt und ausserhalb unseres Zweckes liegt. Ganz gehört hierher aber die andere, wie sich die Bekanntschaft des Papias mit der Apostelgeschichte nachweisen lässt und die Antwort, welche Z a h n hierauf giebt, wenn er die Entstehung der uns vorliegenden Erzählung des Papias aus einer eigenthümlichen Lesart der Apostelgeschichte, wie sie Papias las, ableiten will. Hiermit steht es nun folgendermassen.

E u t h y m i u s Z i g a b e n u s bemerkt (a. a. O.) zu Matth. 27, 5, Judas habe, als er vom Stricke herabgenommen worden sei, noch kurze Zeit gelebt, *καὶ πρηνὴς γενόμενος εἴτουν πεπρησμένος ἐξωγκωμένος ἐλάκισε μέσος καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ καθὼς φησι ἡ βίβλος τῶν πράξεων* [1]). Unmittelbar an

1) Zu diesen Worten bemerkt der Herausgeber M a t t h ä i: „*πρηνὴς* est pronus. Ergo interpretatio huic loco non convenit. Credo ergo Euthymium legisse *πρησθεὶς*, ut est in Scholio Apollinarii in Codicc. Mosquens. ad hunc locum. Nam adjectivi *πρηστής* equidem exemple ignoro. Vide etiam Münsteri Fragm. Patr. Graec. I, p. 17. Hafn. 1788. Nititur autem haec tota res fabulosa et tragica narratione Papiae hominis nugacis ac nullius fidei.“ Diese Bemerkung Matthäi's ist durchaus willkürlich. Geradezu falsch ist es, wenn das „Scholion Apollinarii“ (es ist die von uns oben angeführte kürzeste Gestalt des Papias-Fragments) als Zeugniss für eine Lesart *πρησθεὶς* in der Apostelgeschichte angeführt wird. Dabei ist übersehen, dass dieses Scholion weiter nichts

diese Worte knüpft Zahn die Bemerkung: „Diese Nebeneinanderstellung von πρηνὴς γενόμενος, welches wir im Text der Apostelgeschichte lesen und πεπρησμένος, welches jener Sage (bei Papias) entnommen ist, zeigt uns unverkennbar, dass die Sage derselben Schwierigkeit ihren Ursprung verdankt, zu deren Hebung sie von Apollinarius bis auf Theophylakt angewandt worden ist. Es muss nach einer richtigen Bemerkung Matthäi's zu dieser Stelle nach der Meinung des Euthymius der Erfinder der Sage, als welche seine Erzählung dann kaum mehr zu bezeichnen ist, im Text der Apostelgeschichte πρησθεὶς oder vielmehr πεπρησμένος statt πρηνὴς γενόμενος gelesen, also jedenfalls die Apostelgeschichte vor sich gehabt haben" (S. 688). Lassen wir hier als gleichgültige oder schon erledigte Puncte bei Seite, dass in diesen Worten die von uns eben citirte Bemerkung des Matthäi ganz ungenau wiedergegeben ist, dass, was Zahn (und nicht Matthäi) als „Meinung des Euthymius" giebt, in dieses Commentatoren Worten gar nicht liegt, dass hier wieder die Voraussetzung einer harmonistischen Absicht des Apollinaris (auf den es hier, da ihn die übrigen Commentatoren ausschreiben, allein ankommt) bei Anführung des Papiasfragments hereinspielt, so behalten wir 1) die Behauptung: die Nebeneinanderstellung von πρηνὴς γενόμενος, welches wir im Text der Apostelgeschichte lesen, und πεπρησμένος, welches der Judassage bei Papias entnommen sei, bei Euthymius, zeige uns „unverkennbar," dass die Sage den Differenzen der Erzählungen des Matthäus und der Apostelgeschichte ihren Ursprung verdankte — diese Unverkennbarkeit aber läugnen wir, ja es ist uns sogar vollkommen unverständlich, wie jene Nebenein-

ist, als ein Excerpt aus den sonst in ausführlicherer Gestalt erhaltenen Worten des Apollinaris und des Papias und daher das ἐπρήσθη darin gar nicht Interpretament des πρηνὴς γενόμενος in der Apostelgeschichte. Euthymius aber thut weiter nichts, als dass er das ihm aus der Ueberlieferung des Fragments des Apollinaris mit den Worten des Papias bei früheren Commentatoren bekannte πεπρησμένος einschiebt zur Erklärung des ἐλάκησε μέσος.

anderstellung dieses beweisen soll —, 2) die Behauptung: Papias las in seiner Apostelgeschichte *πεπρησμένος* statt *πρηνὴς γενόμενος* und muss demnach die Apostelgeschichte gekannt haben. Allein ob er die Apostelgeschichte gekannt hat und also irgend etwas darin lesen konnte, ist eben die Frage und aus dem *πεπρησμένος* lässt sie sich so nicht entscheiden. Denn gerade das muss bestritten werden, dass die Vorstellung des Anschwellens in die Sage vom Tode des Judas, wie sie Papias berichtet, nur durch eine falsche Lesart der Apostelgeschichte gedrungen sein kann. Vielmehr ist behauptet worden, diese Vorstellung müsse schon Voraussetzung der Tradition der Apostelgeschichte sein, da sich so erst die sonderbare Annahme eines Todes durch Bersten erkläre, die des Anschwellens aber aus dem Psalme stamme, dessen Anwendung auf Judas schon die Apostelgeschichte kenne. So wenig uns also das *πρησθεὶς* des Papiasfragments direct auf den Text der Apostelgeschichte weist, so gewiss doch auf die Tradition, welche diesem Texte zu Grunde liegt und mehr thun auch die übrigen Berührungspuncte des Papias und der Apostelgeschichte nicht[1]). Wenn aber die Kritiker bei der Annahme stehen geblieben sind, die Erzählungen der Apostelgeschichte und des Papias stammten aus demselben (von Matthäus abweichenden) Sagenkreise über den Tod des Judas, so haben sie für beide in diesem Satze vereinigten Behauptungen, dass nämlich die Erzählung der Apostelgeschichte auf einer späteren Sage beruht, und die des Papias nicht unmittelbar aus der Apostelgeschichte stammt, ihre Stützen einmal an den Widersprüchen der Apostelgeschichte und des Matthäus, sodann an Allem, was bei Papias über die Apostelgeschichte hinausgeht. Was den ersteren Punct betrifft, so müssen wir ihn hierauf sich beruhen lassen, da wir zwar aus S. 687 erfahren, dass Zahn die Dif-

1) Nach Zahn freilich sollen sich auch das *ἴδιον χωρίον* und die Grundangabe für das Unbewohntbleiben des Ortes nur aus einer Benutzung der Apostelgeschichte erklären.

ferenz des Matthäus und der Apostelgeschichte nur als eine „scheinbare“ ansieht, sich jedoch einen heutzutage doch höchst nothwendigen Beweis für diese Ansicht erspart hat [1]). In Bezug auf den zweiten Punct aber kann freilich auch Zahn die Worte des Papias nicht ausschliesslich aus der Apostelgeschichte ableiten. Wenn aber Papias so viel mehr zu sagen weiss als die Apostelgeschichte, so antwortet Zahn: er hat dieses Mehr erfunden, um Apostelgeschichte und Matthäus in Einklang zu bringen. So werden wir denn wieder auf den Hauptpunct zurückgeführt, dass die Worte des Papias ein harmonistischer Versuch sein sollen. Wir haben nun bisher gesehen, dass diese Behauptung nicht zu beweisen ist aus dem Gebrauch, den Apollinaris von dem Fragment macht, nicht aus dem Inhalt des Fragments, nicht aus der Benutzung des Matthäus Evangeliums darin, endlich ohne Zirkel auch nicht aus der Voraussetzung, dass Papias die Apostelgeschichte schon kannte. Es bleibt noch das letzte Argument Zahn's, „jedes ernstliche Motiv der Bildung der Judassage bei Papias falle weg, wenn Papias nicht die Erzählung, welche wir im Evangelium des Matthäus lesen, gekannt und ein Interesse gehabt hat, die Angabe der Apostelgeschichte, welche ihm wesentlich in ihrer heutigen Gestalt vorlagen, und welche er für Erzählung neuer Thatsachen hielt, mit jener in Einklang zu bringen. Nur eine ernstliche harmonistische Noth kann ihn so erfinderisch gemacht haben“ (S. 689). Es hat Zahn gefallen, dieses Urtheil ohne jede Rücksicht auf eine schon längst vorhandene und gänzlich

---

1) Nicht einmal ein Exeget, wie Meyer, mag diese Ansicht unbedingt vertreten, und der Baumgarten'sche Commentar zur Apostelgeschichte, der doch sonst kaum vor irgend einer Gewaltthat zurückschreckt und uns z. B. andeutet, der Blutacker heisse in der Apostelgeschichte ein von Judas gekaufter, weil dieser ihn „in Besitz genommen im eigentlichen Sinne, indem er sich auf denselben gestürzt habe“ (I, 31 der 2. Aufl.), behauptet über die Differenz des Matthäus und der Apostelgeschichte in Bezug auf die Todesart des Judas ein beredtes Schweigen.

abweichende Ableitung der Sage abzugeben[1]). So muss es uns auch gestattet sein, unser Urtheil einfach gegenüber zu stellen: uns erscheinen (wobei wir die Person des Erfinders natürlich ganz dahingestellt sein lassen) der Abscheu vor dem Verräther des Heilandes und der Glaube, eine Reihe ATlicher Worte auf ihn beziehen zu können, als „ernstlichere Motive“ für die Bildung einer Sage dieser Art im ersten oder zweiten Jahrhundert, als „harmonistische Noth,“ so wunderbar und mannigfaltig auch die Gebilde sind, welche aus dieser letzteren Quelle in späteren Zeiten entsprungen sind. Vor Allem aber haben wir geläugnet, dass sich aus dem Zwecke, die Berichte des Matthäus und der Apostelgeschichte in Einklang zu bringen, die „Erfindungen“ des Papias ableiten lassen, und die gänzliche Disharmonie, welche hier zwischen Zweck und Mittel besteht, hat auch Zahn nicht verborgen bleiben können. Statt aber durch diese Disharmonie an dem, dem Papias imputirten Zwecke selbst irre zu werden, hat er es vorgezogen, seine Untersuchung mit einer Abkanzelung des Mannes zu schliessen. Zahn selbst will durch seine Untersuchung „keine hohe Meinung von der exegetischen Befähigung und dem Geschmack des Papias gewonnen haben, es findet vielmehr — so sagt er uns — die Behauptung Eusebius' von Papias geringer Urtheilskraft und Neigung zum Abenteuerlichen ihre volle Bestätigung. Beides verführte ihn, aus Worten, die er nicht verstand, in kühnster Weise Thatsachen zu erschliessen und zur Hebung einer Schwierigkeit unverhältnissmässige Mittel in Bewegung zu setzen“ (S. 689). In der That, konnte neuerdings noch geschrieben werden: „Papias, ein beschränkter Kopf, aber kein unlauterer Charakter“[2]), so scheint jetzt auch diese von den Exegeten dem Papias noch gelassene bessere Seite gefährdet, und es muss auf jeden Fall billig Wunder nehmen, einen solchen Schüler

1) Wir meinen Strauss's Leben Jesu II, 485 (4. Aufl.) für das deutsche Volk, S. 566 f.

2) Schenkel, Charakterbild Jesu, S. 237 (3. Aufl.).

aus der Zucht des Apostels Johannes hervorgehen zu sehen[1]). Wir sind nun nicht in der Lage, uns für diese letztere Behauptung zu interessiren, und auch eine Ehrenrettung des Papias war, wenn wir die Nichtigkeit der Zahn'schen Argumentation in allen ihren Windungen zu zeigen suchten, nicht unser eigentlicher Zweck, wohl aber war dies der Beweis, dass jene Argumentation folgende Thatsachen nicht erschüttert hat:

1) Es lässt sich nicht nachweisen, dass Papias die Apostelgeschichte gekannt hat; aus dem Fragment über Judas, vorausgesetzt, dass es im Wesentlichen authentisch ist, ergiebt sich, dass er sie höchst wahrscheinlich nicht kannte, er kann sie jedenfalls noch nicht als kanonisches Buch gebraucht haben.

2) Aus demselben Fragment ergiebt sich für das Matthäus-Evangelium, dass es Papias entweder gar nicht gekannt oder in dieser Erzählung völlig ignorirt hat, eine Alternative, um dies noch beiläufig zu bemerken, deren Consequenzen sich für Ansichten über das Verhältniss des Papias zu unseren Evangelien, wie sie auch bei Zahn sich finden, von selbst ergeben. —

Gleichzeitig mit diesem angeblichen neuen Zeugnisse des Papias für die Apostelgeschichte ist ein anderes von ihm an's Licht getreten oder vielmehr wieder an das Licht hervorgezogen worden für das vierte Evangelium. Stellten wir uns auf den Standpunct der Zahn'schen Abhandlung, so wäre die Sache eine höchst gleichgültige. Denn hier erscheint ein Zeugniss des Papias für die Existenz unserer Evange-

1) Man führe übrigens die Vorstellungen aus, die sich uns aus den Voraussetzungen Zahn's ergeben: Papias, ein Apostelschüler, soll schon nicht mehr im Stande gewesen sein, die Widersprüche des Matthäus und der Apostelgeschichte sofort als das zu erkennen, was sie waren, nämlich als scheinbare, und er, der so viel auf Tradition gab und so zu sagen, an der Quelle sass, wäre in dieser Frage so rathlos gewesen, dass er auf eigene Faust solche Fabeleien erfand — schlimmer kann man die Tradition der ältesten Väter nicht discreditiren.

lien „kaum mehr von Werth" (S. 691), ja Zahn's Ansicht nach, „wird es heute kaum noch bezweifelt werden, dass um 140 ausser den drei ersten Evangelien das des Johannes in Kleinasien gelesen und als Werk des Apostels Johannes anerkannt wurde" (S. 674). Man kann sich über die übermüthige Parrhesie, mit welcher heutzutage oft über Ansichten, die von einem, numerisch betrachtet, freilich nicht eben ansehnlichen Häuflein von Gelehrten immer noch vertreten werden in Behauptungen dieser Art, wie über etwas nicht Existentes oder der Rede nicht mehr Werthes weggegangen wird, nicht wundern in einer Zeit, in welcher es unter Theologen Volksglaube geworden ist, dass die von Baur ausgegangene kritische Behandlung der Geschichte des Urchristenthums „überwunden" ist, und ganze theologische Facultäten kein Bedenken tragen, der von dem grossen Gelehrten ausgegangenen Schule den Todtenschein auszustellen. Trotz alledem giebt es vielleicht noch Leute, welche der Ansicht sind, die grundlegende, nunmehr über 20 Jahr alte Abhandlung von Zeller über die Bezeugung des vierten Evangeliums sei nur in äusserst wenigen Puncten zu modificiren, und für solche hat die Auffindung eines neuen Zeugnisses des Papias über das vierte Evangelium und seine Prüfung immer noch einiges Interesse.

Es würde sich wohl, redeten wir von Papias überhaupt, lohnen, einen Vergleich der Zahn'schen Abhandlung anzustellen mit der Behandlung, welche Tischendorf in seinem, mit dem bei diesem Gelehrten üblichen Pompe in die Welt getretenen Schriftchen: Wann wurden unsere Evangelien verfasst. 4. wesentl. verm. Aufl. Leipzig 1866 dem Papias hat zu Theil werden lassen. Neben manchem Uebereinstimmenden würde sich dabei eine höchst bedenkliche Differenz zeigen, welche auf apologetischer Seite in der Schätzung des Papias und seiner Fragmente herrschen muss. Während Zahn z. B. aus Papias einen persönlichen Schüler des Apostels Johannes macht, will Tischendorf, welcher dem Inhalt der Exegesen des Papias überhaupt „der Erwar-

tung von einem Werke eines Apostelschülers nicht entsprechend" findet, hiervon durchaus nichts wissen, und während bei Zahn Papias als ein Mann erscheint, dessen Aeusserungen, wo er nicht in harmonistischer oder anderer Noth seinem eigenen schwachen Kopfe überlassen war, als Widerhall apostolischer Ansichten nicht hoch genug zu schätzen sind, weiss Tischendorf den Papias überhaupt nicht genug herabzusetzen [1]). Solche Parallele durchzuführen, liegt indess nicht in unserer Absicht. Zu thun ist es uns, wie schon angekündigt, um ein Zeugniss des Papias für die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums, das Tischendorf zur Anerkennung bringen will. Bevor wir jedoch auf diese Sache eingehen, mag es uns gestattet sein, noch einen Blick auf die Auseinandersetzungen Tischendorf's über die Aussagen des Papias von Matthäus und Marcus zu werfen. Der ungewöhnliche Beifall, den die Tischendorf'sche Schrift gefunden hat, die noch grösseren Ansprüche, mit denen sie aufgetreten ist, müssen es entschuldigen, wenn wir mit allem, was Tischendorf über Papias und sein Verhältniss zu unseren Evangelien sagt, hier nebenbei die Absicht verfolgen, die von Anderen schon gegebenen Beispiele der ausserordentlichen Oberflächlichkeit und Haltlosigkeit der Schrift zu vermehren.

Auch Tischendorf erkennt an, dass es bei den Aussagen des Papias über Matthäus und Marcus die Hauptfrage ist, ob sie auf unsere kanonischen Evangelien sich beziehen (S. 107). Wenn nun nach Ablehnung der Schleiermacher'schen Auffassung der *λόγια* von der Bemerkung ausgegangen wird, „weder Eusebius noch ein anderer Theolog des christlichen Alterthums habe gemeint, die Aussagen des Papias ständen in Widerspruch mit den beiden Evangelien," so ist dies ein völlig vergeblicher Versuch, unser eigenes Urtheil in der Sache im Voraus gefangen zu nehmen. Was

---

1) Nur ist es völlig vergeblich, wenn Tischendorf S. 111 auch die Ueberlieferung der alten Kirche ganz auf seine Seite bringen will.

Marcus betrifft, so beruhigt sich Tischendorf in der That beim Urtheil der Kirchenväter (das uns beiläufig gesagt, von sehr wenigen bekannt ist), begnügt sich damit, die Annahme einer Beziehung der Worte des Papias auf einen Urmarcus als „pure Willkür" zu verwerfen, und hält es selbst nicht einmal für nöthig, ausdrücklich die Beziehung der Worte des Papias auf den kanonischen Marcus zu behaupten, geschweige denn zu zeigen, was seit Schleiermacher's Abhandlung sich Niemand erlassen kann, nämlich wie dies möglich sein soll. So wird mit zwei völlig nichtssagenden Sätzen über diesen Punct weggegangen (S. 107). Es folgt Matthäus. Auch hier präjudicirt Tischendorf die Entscheidung, wenn er mit der Bemerkung anfängt, der von Papias behauptete hebräische Text des Matthäus müsste verloren gegangen sein, „da ihn auch nicht ein einziger der ältesten Kirchenväter gesehen oder benutzt habe." Denn wie es sich damit verhält, hängt erst von der weiteren hier einschlagenden Untersuchung des Verhältnisses des kanonischen Matthäus- zum Hebräer-Evangelium ab. Nun erkennt Tischendorf zwar an, dass die Frage, welche sich an die Worte des Papias über Matthäus knüpft, „eine der verwickeltsten" sei, aber ihre „ausführlichere Behandlung," wird uns gesagt, sei „hier nicht am Platze." Warum denn nicht? Ist sie es nicht vielmehr durchaus, und was lässt sich denn überhaupt über die Tradition der alten Kirche vom ersten kanonischen Evangelium Erspriessliches sagen, ohne dass man die Frage nach der Ursprache dieses Evangeliums auf's Reine gebracht hat? Bekenntnisse und Andeutungen werden uns freilich von Tischendorf nicht vorenthalten. „Wir unsererseits, fährt er unmittelbar fort, sind völlig beruhigt darüber, und zwar in der Ueberzeugung, dass die Annahme des Papias vom hebräischen Urtexte des Matthäus nur auf einem Missverständniss beruhte" (S. 107 f.). Man kann sich aber nur darüber wundern, dass sich Tischendorf über diese Sache so „völlig beruhigt" zeigt, da es sich hier um eine Frage handelt, über welche selbst seine nur dürftigen Aeusserungen

ein sehr unklares und in Widersprüche verwickelndes Schwanken verrathen. Jenes „Missverständniss" soll nämlich, wie auch schon andere behauptet haben, durch das bei den Nazaräern hebräisch vorhandene und dem Matthäus zugeschriebene Hebräer-Evangelium veranlasst worden sein. Wie haben wir uns nun nach Tischendorf das Verhältniss des Hebräer-Evangeliums zum kanonischen Matthäus zu denken? Es ist dies eben eine Frage, über welche uns zwei Stellen der Tischendorf'schen Schrift sehr verschieden berathen. Auch Tischendorf hält den Gebrauch des Hebräer-Evangeliums neben dem der kanonischen bei Justin für wahrscheinlich. Da aber Tischendorf den Evangelien-Kanon schon vor Justin sich abschliessen lässt, so entsteht für ihn die Frage, ob nicht durch diesen Gebrauch des Hebräer-Evangeliums „die Sache des frühesten Evangelien-Kanons in bedenklicher Weise gestört werde" (S. 40). Allerdings, wird uns gesagt, wenn das Hebräer-Evangelium als selbständige Schrift neben den Synoptikern zu betrachten wäre, wogegen aber „sehr ernste Gründe" sprechen. Schon in sehr früher Zeit galt dieses Evangelium für die hebräische Urschrift des Matthäus, und die erhaltenen Ueberreste „lassen eine wirkliche Parallelschrift unseres Matthäus-Evangeliums nicht verkennen." Dies alles führe zur Annahme, „dass anfangs und wohl noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Matthäus- und das Hebräer-Evangelium nicht als wesentlich, sondern nur als redaktionell verschiedene Schriften aufgefasst wurden, und dass sich erst allmälig eine grössere Klarheit über die wirklichen Verschiedenheiten zwischen beiden verbreitete" (S. 41)[1]. Ja, wenn einzelne patristische Anführungen aus dem Hebräer-Evangelium die Auffassung dieses Buchs als eines solchen, das gleiche Anlage, gleichen Verlauf, ja in der Regel gleiche

---

1) Die hier und später gesperrt gedruckten Worte sind von uns unterstrichen worden, um die Puncte, auf die es uns ankommt, hervortreten zu lassen.

Diction mit unserem Matthäus hatte, weniger begünstigen, so darf nicht vergessen werden, dass jene Anführungen „gerade auf die Verschiedenheiten ausgehen mussten und uns eben als solche gegeben worden sind.“ Man sieht, eine scharfe Antwort auf die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniss des Hebräer- und des Matthäus-Evangeliums, namentlich nach der Ursprünglichkeit des einen vor dem anderen ist hier nicht gegeben. Ausgeschlossen jedoch ist, wenn beide als wesentlich auf gleicher Stufe stehende „Parallelschriften“ geschildert sind, jede Antwort, welche die eine Schrift als bloss entlehnt oder gar als fälschende Entlehnung aus der anderen erscheinen liesse. Von dieser weitherzigen Behandlung des Hebräer-Evangeliums sticht die Stelle sehr auffällig ab, in welcher das Zeugniss des Papias für eine hebräische Urschrift des Matthäus auf ein Missverständniss, welches das Hebräer-Evangelium veranlasste, zurückgeführt wird. Nazaräer und Ebioniten, heisst es jetzt, hätten sich eines nach Matthäus benannten Evangeliums bedient, jene in hebräischer, diese in griechischer Sprache[1]), und „es ist dasselbe, das wir oben unter dem Namen des Hebräer-Evangeliums besprochen haben“ (S. 108). Freilich ist es dasselbe, nur dass es „oben“ sich in der Hand eines (nach gewöhnlicher Anschauung wenigstens) orthodoxen Kirchenvaters befand, jetzt aber in der arglistiger Ketzer, und damit ist es, wie es scheint, auch wieder unmittelbar etwas Anderes geworden. „Dass Nazaräer und Ebioniten, fährt Tischendorf fort, sich nicht scheuten, den Text, wie sie ihn ursprünglich vorgefunden, nach ihrem Geschmacke zurecht zu machen, das ergiebt sich schon aus ihrem ganzen Standpuncte, dem einer eigenwilligen Sekte.“ Jetzt soll auch,

1) Die Art, wie hier Nazaräer- und Ebioniten-Evangelium zusammengenommen werden, lassen wir als Nebensache für unseren Zweck auf sich beruhen. Ohnehin haben die Untersuchungen über das Hebräer-Evangelium durch den Herausgeber dieser Zeitschrift soeben einen neuen Anstoss erhalten (Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. IV. Lips. 1866).

was wir wirklich vom Hebräer Evangelium kennen, beweisen, „wie schon oben erinnert, sowohl die grösste Aehnlichkeit mit unserem Matthäus, als auch die willkürliche Abweichung einzelner Stellen von ihm." Der sinnreiche Fehler, der in diesen Worten steckt, sei gleich corrigirt: „oben" wurden wir an grösste Aehnlichkeit des Matthäus- und Hebräer-Evangeliums allerdings, an willkürliche Abweichung des Letzteren durchaus nicht erinnert. Weiter heisst es: „Hörte man nun später, wir meinen schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts, dass die Nazaräer, die sich aus dem ältesten Stamme der Christenheit herausgebildet hatten, den Matthäus hebräisch besassen, was war natürlicher, als dass der eine und der andere annahm, höchst wahrscheinlich in Uebereinstimmung mit der eigenen Anmassung der judenchristlichen Häretiker, Matthäus selbst habe hebräisch geschrieben und der griechische Text, sowohl derjenige der Kirche, als auch der bei anderen Judenchristen verbreitete, sei erst daraus übersetzt worden" (S. 108)? Aus Hieronymus und den Fragmenten des Nazaräer-Evangeliums soll sich die Verwerflichkeit der Annahme, das „sogenannte Hebräer-Evangelium" sei ursprünglicher als unser Matthäus, beweisen lassen; „denn jenes hebräische Buch ist vielmehr unter eigenwilligen Entstellungen unserem griechischen Matthäus entlehnt" (S. 109).

Die Widersprüche, welche in diesen zwei Stellen über das Hebräer-Evangelium herrschen, die Confusion namentlich in der zweiten, sind leicht zu durchschauen. Ihre Wurzel liegt darin, dass beide Male nicht von der Sache, sondern von gewissen, ihr fremden Vorurtheilen ausgegangen wird. Aus diesen Vorurtheilen entspringen aber an beiden Stellen einander widersprechende Interessen, von denen das eine die Kluft zwischen Matthäus- und Hebräer-Evangelium ebenso sich schliessen, wie das andere sich erweitern zu lassen gebietet. Wo es gilt, „die Sache des frühesten Evangelien-Kanons" sicher zu stellen, wäre jedes dem Matthäus-Evangelium einen absoluten Vorzug vor dem Hebräer-Evangelium

zusprechende Urtheil unbrauchbar. Es genügt hier daher ein solches Urtheil auszuschliessen; im Uebrigen kann hier die Frage nach dem Verhältniss des Matthäus- und Hebräer-Evangeliums mit Nutzen im Dunkel gelassen werden. Sehr unbequem ist diese Auffassung der Sache bei Papias geworden. Seine Worte über die hebräische Urschrift des Matthäus und ihre griechischen Bearbeitungen enthalten, wenn man sie unangefochten lässt, ein Zeugniss für eine Anschauung, wie die Tischendorf'sche ist, wenig zusagende Entstehungsgeschichte des ersten kanonischen Evangeliums. Ist nun eine hebräische Gestalt des Hebräer-Evangeliums überliefert, so droht seine Ursprünglichkeit, mit welcher sich bei Justin nicht unvortheilhaft spielen liess, hier bitterer Ernst zu werden. Es gilt daher, sowohl die Angaben des Papias zu entwerthen, als auch dem hebräischen Nazaräer-Evangelium jeden Anspruch auf Originalität unserem Matthäus gegenüber zu nehmen. Welche Schläge dabei das Hebräer-Evangelium treffen, kümmert dieses Mal Tischendorf nicht. Oder thun wir ihm etwa Unrecht? Wo kann denn aber hier von einer methodischen, von der Sache ausgehenden Untersuchung die Rede sein, wo die Fragen, auf deren Beantwortung es ankommt, kaum aufgeworfen sind? Für jeden, der gerade auf die Sache losgeht, wird aus dem Zeugniss des Papias und seinem Verhältniss zum Hebräer-Evangelium zunächst die Frage entstehen: Kann das hebräische Nazaräer-Evangelium nach den erhaltenen Fragmenten eine hebräische Originalschrift gewesen sein? Diese Frage ist zunächst noch ganz unabhängig von der anderen, ob dieses Evangelium gegenüber unserem kanonischen Matthäus die ursprünglichere Gestalt eines gemeinsamen Urevangeliums repräsentiren kann. Weiter ist aber klar, dass jene erste Frage auch noch Vorfrage ist zu einer anderen. Wissen wir nämlich einerseits, dass in der ältesten Zeit der Kirche das Hebräer-Evangelium als Matthäus-Evangelium und in christlichen Kreisen überhaupt als glaubwürdige Quelle der evangelischen Geschichte galt, andererseits, dass man, wie Papias bezeugt, die Ur-

schrift des Matthäus für hebräisch geschrieben hielt, so fragt es sich, ob diese Annahmen unabhängig von einander und zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, ob nicht vielmehr das Ansehen, das man dem Hebräer-Evangelium zuerkannte, kein anderes war als das, welches der hebräischen Urschrift des Matthäus galt. Statt auf diese Fragen einzugehen, ist Tischendorf in der Stelle über den Matthäus des Papias nur darauf aus, dem Nazaräer-Evangelium jeden Anspruch auf Originalität zu entreissen. Da man doch den armen Nazaräern nicht schon daraus ein Verbrechen machen kann, dass sie einen etwaigen griechischen Matthäus in's Hebräische übersetzt haben, so sieht man nicht ein, was die Bemerkung über ihre häretische „Eigenwilligkeit“ [1]) hier soll, ausser etwa von vornherein ein unbestimmtes Schreckbild vom Nazaräer-Evangelium hinstellen. Dass aber dieses Evangelium eine Uebersetzung aus dem griechischen war, wird ohne den geringsten Beweis einfach vorausgesetzt [2]). Dann muss man, indem man die erste und zweite Stelle Tischendorf's über das Hebräer-Evangelium, dessen Identität mit dem Nazaräer-Evangelium ja auch seine Voraussetzung ist, mit einander vergleicht, fragen: Mit welchem Rechte wird S. 108 behauptet, die Annahme eines hebräischen Matthäus sei später und schon im zweiten Jahrhundert entstanden, während sie nach S. 41 als eine anfangs und noch im zweiten Jahrhunderte bestehende erscheinen sollte? Handgreiflich aber bricht der Widerspruch beider Stellen in der Behauptung, das

---

1) Ein Wort, das als Merkmal der Häresie im theologischen Sprachgebrauch eingebürgert ist, das aber nachgerade den Kirchenvätern, denen man es verdankt, wieder überlassen werden könnte, da es so gebraucht, ausserhalb katholischer Weltanschauung jedes vernünftigen Sinnes entbehrt.

2) In der ersten Auflage seiner Schrift hatte Tischendorf wenigstens auf Bleek hingewiesen, scheint aber den Glauben an die (allerdings widerlegten) Bleek'schen Argumente für ein griechisches Original des Nazaräer-Evangeliums inzwischen verloren zu haben. Um so mehr war etwas über die Sache zu sagen.

Hebräer-Evangelium sei eine Entstellung unseres Matthäus, durch (S. 109), da diese Annahme, wie wir schon constatirten, früher (S. 41) ausgeschlossen war, und in der That nun nicht abzusehen ist, wie die Thatsache der ältesten Benutzung des Hebräer-Evangeliums nicht „die Sache des frühesten Evangelien-Kanons in bedenklicher Weise stören" soll. So hat denn Tischendorf mit seinen Auseinandersetzungen weder seine Zwecke erreicht, noch einen Leser irgend welcher Art über die Sache wirklich belehrt.

Denselben Eindruck eines unharmonischen Flickwerks macht nun auch der Abschnitt der Tischendorf'schen Schrift über Papias und sein Verhältniss zum johanneischen Evangelium. Wir werden nämlich sehen, dass auch hier zwei einander aufhebende Beweisreihen neben einander laufen, indem die eine auf die Demonstration der Nichtexistenz eines Zeugnisses zielt, dessen Existenz die zweite voraussetzt. Letztere interessirt uns hier zunächst. In einem längst gedruckten [1]) alten lateinischen Argumentum zum vierten Evangelium, das vor zwei Jahren schon ein katholischer Gelehrter für die Johannesfragen wieder hervorzog [2]), wird Papias citirt als Zeuge für die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes. Das ist der Fund, von dem Tischendorf zu erwarten scheint, er werde auf die Kritiker des Neuen Testaments wie das Haupt der Gorgo wirken.

Fragen wir zunächst, woher und aus welcher Zeit das Argumentum stammt, so wollen wir dem Entdecker der „ältesten griechischen Pergament-Urkunde, die die Welt besitzt," gern glauben, dass der Codex, der es uns erhalten

---

1) In des Cardinals J. M. Thomasin's Opp. omnia T. I. Rom. 1747. S. 344 nach Tischendorf citirt, da uns das Buch nicht zur Hand ist.

2) Aberle in der Tübing. theolog. Quartalschrift 1864. Heft 1, dessen Aufsatz in dieser Zeitschrift vom Herausgeber schon beurtheilt worden ist (1865. S. 76 f.), daher wir ihn hier auf sich beruhen lassen. Den Text des Argumentum findet man ebenfalls schon in dieser Zeitschrift a. a. O. S. 77 f.

hat, aus dem 9. Jahrhundert stammt. Dies ist aber auch das einzige Gewisse, was sich hier sagen lässt. Denn wenn im Uebrigen Tischendorf sich mit der Bemerkung begnügt, das Argumentum „verrathe vorhieronymische Abfassung" (S. 119) oder gar mit der Versicherung, es sei „jedenfalls vorhieronymianisch" (S. 57), so wird sich schwerlich Jemand dabei beruhigen.

Kann von einer äusseren Beglaubigung des Argumentum bis auf Weiteres gar nicht die Rede sein, so fragt sich um so mehr, wie es mit seiner inneren Glaubwürdigkeit steht. Es hilft nichts, sich mit Tischendorf darüber euphemistisch auszudrücken und zu sagen, das Argumentum sei ausser dem vom Zeugniss des Papias Gemeldeten „bei aller Kürze reich an überraschenden Nachrichten," statt des Genaueren „bei aller Kürze reich an absurden Fabeln." Wenn das Argumentum erzählt, Papias habe das Evangelium des Johannes unter dem Dictat des Apostels geschrieben, so ist dies auch für Tischendorf des Guten zu viel, und dass schon Eusebius diese unsinnige, auch sonst in trüben Quellen überlieferte Nachricht ausschliesst, bemerkt er selbst. Aber was das Argumentum sonst berichtet: Marcion habe Briefe aus Pontus dem Apostel Johannes überbracht und sei von diesem wegen seiner Irrlehre verworfen worden, ist Tischendorf geneigt zu glauben. Diese Tradition, sagt er uns, stehe nicht vereinzelt da; auch Philaster haer. 45 wisse davon und Clemens Alex. Strom. VII, 17 „stelle Marcion vor Basilides und Valentin. Hieraus soll zu schliessen sein, dass wir es „offenbar wenigstens mit einer uralten Tradition zu thun haben, die über die früheste Wirksamkeit Marcions vor seiner Uebersiedelung nach Rom vorlag" (S. 57). Ahnt wohl der arglose Leser Tischendorf's aus der Art, wie dieser von der Stelle des Clemens Gebrauch macht, welches Kreuz ihrer Ausleger diese Stelle ist? Und doch hätte es genügt, die Worte des Clemens auszuschreiben, um jedem Bedenken zu erregen, ob hier damit etwas anzufangen war. Clemens will dort den jüngeren Ursprung der gnostisch-

häretischen Tradition im Verhältniss zur kirchlichen beweisen, und schreibt, nachdem er das erste Auftreten der Häretiker in die Zeit Hadrian's gesetzt und das Verhältniss des Basilides und des Valentinus zu den Aposteln als ein nur durch Apostelschüler vermitteltes bezeichnet hat, in unseren Ausgaben seiner Werke: *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς* (Basil. und Val.) *ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. μεθ᾽ ὃν Σίμων ἐπ᾽ ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.* Lassen wir von den zwei Knoten dieser Stelle den Unsinn über die Zeit des Simon hier bei Seite, so ist uns auch kein einziger Ausleger der Worte über Marcion bekannt, welcher ihren nächstliegenden und von Tischendorf gebrauchten Sinn vertheidigt und nicht, sei es durch Emendation, sei es durch Interpretation des Textes, daraus zu entfernen gesucht hätte [1]). In der That ist gerade

---

1) Eine Reihe älterer Emendations-Versuche ist in der Potter'schen Ausgabe zusammengestellt, von denen der beliebteste (*ὡς πρεσβύταις νεώτερος*) und wahrscheinlichste (nur das damit allein der Stelle noch nicht geholfen ist) auch von Tillemont, Mémoires II, 608 (Paris 1701) und Hilgenfeld, Clem. Recogn. und Homilien. S. 320. Apostol. Väter. S. 240 gebilligt worden ist. Was der zuletzt genannte Gelehrte über das *μεθ᾽ ὃν* bemerkt, halten wir für eben so wenig möglich (Clemens geht gerade auch an unserer Stelle von der kirchlichen Voraussetzung der Gleichzeitigkeit des Todes des Petrus und Paulus aus), als den Versuch Volkmar's, theolog. Jahrbb. 1855. S. 271 f., den Text durch eine allerdings auf einen straffen Zusammenhang der Stelle wohlbedachte, aber überkünstliche Interpretation zu halten. (Es wird allerdings wohl nichts zu ändern sein, wenn man nur richtig erklärt. Clemens will die in Vergleichung mit der katholischen Kirche weit spätere Entstehung der gnostischen Häresieen nachweisen. Daher sagt er, lange nach den Aposteln, deren Lehre *μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται*, seien diese Gnostiker aufgetreten: *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι* (l. *Θεοδᾶ διακηκοέναι*) *φέρουσιν· γνώριμος δ᾽ οὗτος γεγόνει Παύλου — Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο — μεθ᾽*

der Gedanke, dass Marcion älter war als Basilides und Valentin, ein dem Zusammenhang der Stelle so fremder, ja zuwiderlaufender und ihr Ausdruck wäre dann so ungeschickt, dass auch uns eine Verderbtheit des Textes nicht zweifelhaft ist. Doch zugegeben, was ausser Tischendorf alle Welt bestreitet, es sei hier nichts auffällig, so ist doch der Gebrauch, der hier von den Worten des Clemens gemacht worden ist, ein durchaus unrichtiger. Dass Clemens den „Marcion vor Basilides und Valentinus stelle," drückt den Sinn der Textworte mindestens zweideutig aus. Von einer Wirksamkeit des Marcion, die älter wäre als die des Basilides und Valentinus, weiss auch Clemens, nichts und seine Meinung könnte auf jeden Fall nur sein, dass Marcion, als er zugleich mit jenen Beiden auftrat, an Jahren älter war als sie. Es wäre daher diese Stelle höchstens zu gebrauchen, um die in unseren kirchengeschichtlichen Handbüchern verbreitete Annahme, Marcion sei im Anfange des zweiten Jahrhunderts geboren, mit einem Fragezeichen zu versehen. Von einem Zeugniss darin für „die früheste Wirksamkeit Marcions vor seiner Uebersiedelung nach Rom" kann keine Rede sein. Es muss mithin die „uralte Tradition," welche nach Tischendorf darüber vorgelegen haben soll, zu tragen den Schultern des Verfassers unseres Argumentum und Philasters überlassen bleiben. Dass für sie die Last zu schwer ist, dass eine vereinzelte Tradition über Thatsachen aus dem ersten und zweiten Jahrhundert durch die Genossenschaft des

---

ὃν (sc. Θεοδᾶν) Σίμων ἐπ᾽ ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν (Apg. 8, 9 f.). Dass Marcion als *πρεσβύτης* mit Basilides und Valentinus als *νεωτέροις* zusammengelebt habe, schliesst Clemens lediglich daraus, dass derselbe ohne solche Mittelsmänner, wie Glaukias und Theodas auf Paulus zurückging, und den Theodas wird er wohl in dem Theudas Apg. 5, 39 wiedergefunden haben. Aehnlich wie Apg. 5, 37 fortgefahren wird: *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος*, fährt auch Clemens mit Beziehung auf Theodas, wie ich schon in meinen apostolischen Vätern a. a. O. für möglich erklärt habe, fort: *μεθ᾽ ὃν Σίμων κτλ.* — Anm. d. Herausg.)

Philaster, man darf eher sagen, verdächtigt als ihrer Vereinzelung enthoben wird, sind Behauptungen, die man unter allen Umständen wagen könnte. In unserem Falle erhebt sich gegen das genannte Zeugenpaar ein anderes, das man hier ein classisches nennen muss, wenn man nicht überhaupt unsere Tradition über die Geschichte der Gnosis völlig entwerthen und in ein noch von keiner Kritik geordnetes Chaos zurückschleudern will[1]). Die Zeit des Marcion ist allerdings eine viel verhandelte Streitfrage. So viel jedoch wissen wir darüber aus Irenäus und Tertullian, um jenes Mährchen von einer Züchtigung des Häretikers Marcion durch den Apostel Johannes als solches zu erkennen. Dass Irenäus und Tertullian ein so frühes Auftreten des Marcion als Häretiker ausdrücklich ausschliessen (so viel thut streng genommen auch Clemens von Alexandrien), dass sie von einer solchen Begegnung des Marcion mit dem Apostel Johannes nicht blos schweigen, sondern auch nichts wissen, sind theils so allbekannte, theils so evidente Dinge, dass wir uns dabei nicht weiter aufzuhalten brauchen und nur noch fragen: Wer mag sich wirklich entschliessen, das Argumentum und Philaster zu vertreten trotz des schlimmen Lichtes, welches dabei nothwendig auf die Tradition des Irenäus und Tertullian über Marcion fällt? Den Letzteren müsste man, dächten wir, in diesem Falle treu bleiben, auch wenn sich die Entstehung jener Fabel Philasters und des Argumentum nicht so wahrscheinlich machen liesse, wie es in der That der Fall ist.

1) Man kann auch nur bewundern, mit welcher Gelassenheit Tischendorf, indem er das Argumentum und Philaster vertheidigt, es übernimmt, die bisher geltenden Anschauungen von der Gnosis und ihrer Entwickelung (wornach Marcion nicht zu den frühesten Gnostikern gehören kann) so ziemlich auf den Kopf zu stellen, zumal wenn man den Werth der Documente bedenkt, welche diese Revolution rechtfertigen sollen. Es giebt keine bessere Schule des Zweifels an aller historischen Erkenntniss als die kirchliche, namentlich auch die moderne apologetische, historische Literatur, wenn man sich nur durch ihr Geplapper von der Ehrwürdigkeit der historischen Tradition nicht täuschen lässt.

Wir wenigstens können nicht daran zweifeln, dass sie entstanden ist aus einer Confusion der bekannten Erzählungen von einem Zusammenstoss des Johannes mit Cerinth, des Polycarp mit Marcion, von der Ausstossung des Marcion aus der Kirchengemeinschaft und vielleicht der Stelle des Irenäus, welche das Evangelium des Johannes gegen die Lehren Cerinth's und die späteren Valentin's und Marcion's gerichtet sein lässt (adv. haer. III, 11, 1. 2). Kurz in einer compromittirenderen Umgebung könnte das Papiaszeugniss gar nicht aufgetreten sein als in diesem Argumentum.

Ist denn aber dieses Zeugniss selbst von so unzweideutiger Klarheit, enthält es, rein für sich betrachtet, kein Moment des Verdachts? Das Argumentum sagt, das vierte Evangelium sei geschrieben ab Johanne adhuc in corpore constituto sicut papias nomine hierapolitanus discipulus Johannis carus in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Die ausgezeichneten Worte sind für jeden Leser, zumal aber für den unterrichteten, zunächst durchaus unverständlich, und das majestätische Stillschweigen, mit dem Tischendorf daran vorübergeht, als wäre hier alles in Ordnung, darf man wohl dahin deuten, dass er ebenfalls diese Worte nicht verstanden hat. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat (a. a. O. S. 77) vorgeschlagen: in exegeticis id est in extremis u. s. w. zu lesen. Diese Correctur ist schwerlich annehmbar. Denn wie kann in exegeticis gedeutet werden mit in extremis quinque libris? Das in extremis scheint vielmehr das exotericis zu stützen. Nehmen wir nun die Worte so, wie sie überliefert sind, so ist so viel klar, dass sie nicht so viel heissen können, wie in quinque libris. Wörtlich genommen setzen sie, da sie von letzten 5 Büchern des Papias reden[1]), einen Zustand des papianischen Werkes voraus, indem es mehr als die ursprünglichen einzigen fünf Bücher umfasste und es liegt die Vermuthung nahe, das in Exotericis be-

---

1) Höchst wahrscheinlich ist aber in externis quinque libris zu lesen.

zeichne einen an das ursprüngliche Werk später angehängten Bestandtheil, vielleicht fünf weitere Bücher, die man unter dem Titel Exoterica hinzufügte, um allerlei Fabeleien aus dem apostolischen und nächstfolgenden Zeitalter auf den durch graues Alterthum imponirenden Namen des Papias zu bringen. Man könnte hier an den Gebrauch erinnern, den man in späterer Zeit von der melitonischen *Κλείς* gemacht hat, und von den unter dem Namen des Papias überlieferten Fragmenten das gegenwärtig wohl allgemein als unecht anerkannte lateinische Fragment über die vier Marien[1]) hierherziehen und aus dem unechten Papias ableiten. Möglich erschiene es nun auch überhaupt, den Inhalt unseres Argumentum auf diese unechten Zusätze zu den Exegesen zurückzuführen, was namentlich für die Nachricht darin, welche die Person des Papias betrifft, nahe läge. Wir legen aber selbstverständlich auf alle diese Vermuthungen durchaus kein Gewicht und sind uns ihres höchst problematischen Charakters wohl bewusst. Mehr wollen wir nicht als eine mögliche Auslegung der in Frage stehenden Worte vortragen, die Hauptsache ist aber für uns zu constatiren, dass sie einer Auslegung bedürfen und dass es ihr nächster Sinn verbietet, darin ein einfaches Citat aus den bekannten fünf Büchern des Papias zu sehen.

Ist aber dieses Zeugniss an sich gerade als einfaches Citat aus den Exegesen des Papias zunächst ganz unverständlich, tritt es in der verdächtigsten Umgebung auf und fehlt zu seiner äusseren Beglaubigung alles, so darf man solchem Zeugniss gegenüber allerdings das Schweigen des Eusebius von einem Zeugniss dieser Art in Kraft treten lassen und behaupten, es sei immer noch weit unwahrscheinlicher, dass Eusebius an einer solchen Notiz des Papias, wie

1) Bei Routh Reliq. sacr. I, 16. Die noch von Zeller (theol. Jahrbb. 1845. S. 594) getheilte Annahme, das Fragment gehöre dem lateinischen Lexicographen Papias an (vgl. auch Tischendorf. S. 110) ist auch nur Vermuthung.

sie das Argumentum voraussetzt, vorüberging, als dass die Angabe des Argumentum eine unglaubwürdige sei. In der That mit einem solchen Document hier etwas entscheiden wollen, heisst (wir scheuen, indem wir das Gewicht der Frage und den Werth des angewendeten Beweismittels gegeneinanderhalten, ein unfeines, aber bezeichnendes Wort nicht) eine ebenso complicirte als inhaltschwere Frage an einen apocryphen Wisch hängen, und wollte man bei diesem Funde der Kritik gegenüber auch in weiteren Kreisen, wie Tischendorf, „wahre Genugthuung“ empfinden, also erwarten, dass die Kritiker der ältesten Kirchengeschichte diesem Funde irgend welche Bedeutung zuerkennen und bis auf Weiteres überhaupt in ihre Berechnungen ziehen werden, so könnte dies vielleicht nur ein Symptom arger Herabgekommenheit der Apologetik des vierten Evangeliums sein.

Fast scheint es aber, als besorge Tischendorf selbst, dieses Papiaszeugniss möchte bald wieder in das Dunkel des Daseins zurücktreten, das ihm im Folianten des Cardinals Thomasius beschieden war. Reich allerdings ist die Geschichte der apologetischen Kritik der Zeugnisse für die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums an Enttäuschungen, und gerade was anfangs ganz besonders glänzend erschien, hat sich oft nur zu bald als Rauschgold erwiesen. So mag man sich die seltsame Thatsache erklären, dass sich Tischendorf schon jetzt auf den Fall eingerichtet hat, dass der Glanz des neuen Papiaszeugnisses ein ebenso ephemerer sein sollte. Noch war Tischendorf das neue Gestirn dieses Zeugnisses nicht aufgegangen und noch lebte man in den dunklen Zeiten, da es kein Papiaszeugniss für das vierte Evangelium gab, als er die erste Auflage seiner Schrift schrieb. Damals liess sich die Erscheinung eines solchen Meteors, wie es nun plötzlich leuchtet, nicht voraus berechnen und der Apologet hatte die Aufgabe aprioristisch zu demonstriren, dass es gar nicht existiren könne oder zu zeigen, dass das Schweigen des Papias vom vierten Evangelium wohlbegründet sei und durchaus nicht gegen dieses Evangelium gekehrt

werden dürfe. Man kann sich aber nur wundern, dass sich Tischendorf nun nicht ganz in die völlig neugeschaffene Lage der Sache gefunden und sich nicht muthig entschlossen hat, Erwägungen, die aus einer aufgehobenen Voraussetzung entsprungen, nun aber mindestens völlig überflüssig geworden sind, über Bord zu werfen. Wundern kann dies nicht blos aus den zunächst liegenden logischen Gründen. Die Unwahrscheinlichkeit, dass Papias in einem Werke, das evangelische Ueberlieferungen sammelte und anerkanntermassen die Quellen derselben in seiner Weise kritisch beurtheilte, vom vierten Evangelium, wenn er es kannte und benutzte, völlig schwieg, die weitere Unwahrscheinlichkeit, dass, wenn Papias redete, Eusebius schwieg, diese Unwahrscheinlichkeiten sind so gross, dass wir es, wenn wir auf apologetischem Standpunct uns befänden, als eine wahre Erlösung aus unerträglicher Quälerei natürlichen Denkens empfänden, wenn ein ausdrückliches Zeugniss des Papias den Streit thatsächlich entschiede und uns nicht bedenken würden, sofern nicht überwiegende Gründe uns bewegten, dieses Zeugniss ganz zu verwerfen, unsere Sache ganz darauf zu stellen [1]. Um so auffälliger ist uns Tischendorf's Anhänglichkeit an frühere Erörterungen über ein Schweigen des Papias, das nun gar nicht mehr statt hat. Was hat es in der That noch für einen Sinn, dass er uns nach wie vor einzureden sucht, „ein Zeugniss über das Johannes-Evangelium habe vom Plane und Zwecke des Papias ganz abgelegen“ (S. 113), da nun doch trotz dieser „Ab-

---

1) Man kann sich freilich über den geringen Sinn, der für historische Wahrscheinlichkeit in der Masse der apologetischen Literatur herrscht, nicht wundern, da es auch ihren historischen Untersuchungen meist um ein Wissen zu thun ist, wie es die Geschichte gar nicht geben kann. In der That kann ein grosser Theil der Theologie heutzutage die Wahrheit des Satzes, dass auf dem Gebiete des geschichtlichen Wissens nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist, zwar nicht läugnen, weil dies baarer Unverstand, aber auch nicht zugeben, weil dies Selbstvernichtung wäre.

gelegenheit" ein solches „Zeugniss" sich darin befunden haben soll, und was kann die Bemerkung noch für ein Interesse haben, „aus dem Schweigen des Eusebius könne dies allein vernünftiger Weise geschlossen werden, dass ähnliche Notizen (wie über Matthäus und Marcus) über Johannes im Werke des Papias sich nicht vorgefunden haben" (S. 113)? Allerdings liegt in der Tischendorf'schen Argumentation halb unausgesprochen noch der Einwand, das neue Zeugniss des Papias sei keine solche Notiz wie die über Matthäus und Marcus, ein Einwand, den wir hier zum Schluss noch um so lieber beurtheilen, als wir damit zugleich die Gelegenheit erhalten, gewisse von Tischendorf verschobene Thatsachen zurecht zu rücken.

Wenn Eusebius in der bekannten Stelle seiner Kirchengeschichte III, 3, 2 ankündigt, er wolle in seinem Werke angeben *τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται*, so ist freilich klar, dass er in seiner Sammlung von Zeugnissen für die Geschichte des Kanons einen Unterschied machte, dass ihn der blosse Gebrauch nur für die Antilegomena interessirte, dagegen für die Homologumena es ihm nur auf solche Stellen ankam, welche bestimmte Nachrichten über die Entstehung dieser Schriften enthielten. Dieser Ankündigung entspricht auch im Ganzen sein Verhalten. Eine Ausnahme bilden nur die Stellen, welche Zeugnisse für den Gebrauch des ersten Johannes- und des ersten Petrus-Briefes ausheben (III, 39, 17. IV, 14, 9). Dass aber die Stellung dieser Briefe bei Eusebius schwankt, zeigt sich auch sonst [1]. Es ist daher auf jeden Fall unrichtig, wenn man etwa das Ignoriren paulinischer Stellen bei Polycarp als einen Beweis der Unvollständigkeit der eusebianischen Angaben anführt [2]), und man hätte auch

1) Mit Recht weist Tischendorf auf KG. VI, 14, 1 hin.

2) Wie z. B. von Steitz in Herzog's Realencyclopädie XI, 82 geschieht. Mit demselben Recht wäre hier auch anzuführen gewesen,

kein Recht, wenn Papias' Werk das vierte Evangelium nur benutzt, aber nichts darüber gesagt hätte, durchaus zu verlangen, dass Eusebius der Sache gedächte. Allein um diesen Thatbestand handelt es sich gar nicht, wenn man sich neuerdings über das Schweigen des Eusebius von der Bekanntschaft des Papias mit dem vierten Evangelium aufgehalten hat, und der Vorwurf, den Tischendorf hierauf gegen die „Gegnerschaft des Johannes-Evangeliums" gründet, „die Absicht, die Eusebius bei seinen Aufzeichnungen hatte, völlig zu verkennen," beruht auf Missverständniss. Die Argumentation dieser „Gegnerschaft" ist vielmehr, dass ein Gebrauch des vierten Evangeliums bei Papias, der sich auf stillschweigende Anspielungen beschränkt hätte, durchaus unwahrscheinlich ist, dass vielmehr Papias, machte er von genanntem Evangelium Gebrauch, über diese Schrift ebensogut wie über die Evangelien des Matthäus und Marcus aller Wahrscheinlichkeit nach etwas gesagt haben wird, mindestens etwa das, was er nach der neuesten Entdeckung Tischendorf's gesagt haben soll. Dann aber ist das Schweigen des Eusebius wegen seiner eigenen Erklärungen auffällig, und es wird dies vollends, wenn man an KG. V, 8, 2 f. VI, 14, 5 f. 25, 4 f. sieht, wie sehr in der That Eusebius darauf bedacht gewesen ist, die ihm aufstossenden ältesten Nachrichten über die Entstehung der kanonischen Evangelien seinem Werke einzuverleiben. Jedenfalls ist nicht abzusehen, wie diese Stellen, auf welche Tischendorf erst durch Kritiker der ersten Auflage seiner Schrift aufmerksam gemacht werden musste, nun entkräftet werden sollen durch die Bemerkung, sie seien von Eusebius mitgetheilt nicht als Zeugniss für die Aechtheit der Evangelien, „sondern vielmehr als interessante Nachrichten über die besonderen historischen Verhältnisse derselben" (S. 115), und die Stellen des Papias über Matthäus und Marcus nur „der besonderen darin ange-

---

z. B. dass Eusebius neben der Benutzung des Hebräerbriefs die der paulinischen Briefe im Korintherbrief des Clemens von Rom nicht anmerkt.

gebenen Umstände halber" (S. 113). Denn gesetzt, Papias hätte auch weiter nichts gesagt, als dass das vierte Evangelium vom Apostel Johannes geschrieben sei, wer möchte läugnen, dass diese Notiz eine sogar höchst interessante Nachricht über die besonderen historischen Verhältnisse des vierten Evangeliums wäre, dass sie uns über einen sogar sehr besonderen Umstand des Ursprungs dieser Schrift belehrte[1]? Jedenfalls nicht Eusebius. Denn dass er, wo er nicht mehr fand, sich auch damit begnügt hätte, zeigt sein Citat aus Irenäus (KG. V, 8, 3 f.), wo nach den Nachrichten über die zwei ersten Evangelien vom dritten weiter nichts gemeldet wird als die Abfassung durch den Pauliner Lucas und das vom vierten Gesagte dem Eusebius doch nicht dadurch erst mittheilenswerth erschienen sein kann, dass ausser dem Namen des Verfassers auch der Ort der Abfassung angegeben wird.

Daher ist gegen die Behauptung, dass das Schweigen des Eusebius schwer erklärlich ist, wenn das Werk des Papias irgend eine Nachricht über den Ursprung des vierten Evangeliums enthielt, von Tischendorf nichts, was die geringste Bedeutung hätte, vorgebracht worden, und es kehrt sich seine Bemerkung, das Schweigen des Eusebius lasse schliessen, dass er Notizen der Art, wie über Matthäus und Marcus, über Johannes im Werke des Papias nicht gefunden habe, gegen ihn selbst, gegen den neuen Fund, mit dem er seine Schrift neuerdings bereichert zu haben glaubt. Wir aber glauben nicht mit Unrecht behaupten zu können, dass er damit nur einen neuen Lappen auf ein altes Kleid geflickt hat, freilich auch bewiesen zu haben, dass viel besser dieser neue Lappen wohl nicht zu verwenden ist.

1) In der ersten Auflage seiner Schrift hatte Tischendorf behauptet, Eusebius theilte die Nachrichten des Papias über Matthäus und Marcus als Curiositäten mit. Dieser seltsamen Erfindung haben die dagegen gemachten Einwendungen ein rasches Ende bereitet. Sie ist aus der neuesten Auflage verschwunden.

III.

Die Zeit des Marcion und des Herakleon

von

Prof. Dr. **Lipsius** in Kiel.

Irenäus erzählt haer. III, 4, 3, dass die (römische) Blüthezeit des Marcion in das römische Episcopat des Anicetus falle. Auf die Chronologie der ältesten Bischöfe Roms hoffe ich demnächst in anderem Zusammenhange zurückzukommen. Anicet ist frühestens 155, spätestens 157 u. Z. Bischof geworden, und hat sein Amt nach dem alten lateinischen Cataloge zwölf, nach allen übrigen Zeugen nur eilf Jahre verwaltet. Dass Marcion erst unter Anicet nach Rom gekommen sei, besagen die Worte nicht, sondern nur dass seine Wirksamkeit damals ihren Höhenpunct erreicht hatte [1]). Tertullian (adv. Marc. 1, 19 vgl. praeser. haer. 36) setzt nicht blos sein Auftreten, sondern offenbar auch schon einen beträchtlichen Theil seiner Wirkungszeit mit grösster Bestimmt-

1) Tischendorf (Wann wurden unsre Evangelien verfasst, 4. Aufl. S. 26) hat gar aus Irenäus herausgelesen, „dass Marcion mit Kerdo unter Hyginus in Rom war." Davon steht aber bekanntlich bei Irenäus keine Silbe. Herr Tischendorf hat vermuthlich die Worte haer. III, 4, 3 *καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου* statt auf Kerdon, — auf Marcion bezogen! Irenäus sagt aber drei Mal ausdrücklich, dass Mercion erst nach Kerdon in Rom aufgetreten sei (adv. haer. I, 27, 2. III, 4, 3 u. 4). Doch „ein Wort von Tischendorf wiegt ja schwerer als ein ganzes mühsam zusammengearbeitetes Buch eines Andern" (S. das Citat bei Tischendorf a. a. O. S. VIII).

heit unter Antoninus Pius (138—161)[1]. Muhammad ben Ishak berichtet nach dem Fihrist, dass Marcion „ungefähr 100 Jahre vor Mani unter der Regierung des Titus Antoninus, und zwar im ersten Jahre seiner Herrschaft" aufgetreten sei, also im Jahre 138[2]. Dies bezieht sich freilich nicht auf das Auftreten Marcions in Rom, sondern auf sein erstes Hervortreten überhaupt in seiner Heimath Sinope. Wenn nun aber der Märtyrer Justin schon um's Jahr 145 gegen ihn schreiben konnte[3], so ist es am wahrscheinlichsten, dass er schon damals in Rom seine Lehren zu verbreiten begonnen und so dem Justin, der in derselben Stadt lebte, den unmittelbarsten Anlass geboten hat, wider ihn aufzutreten. Dann ist er aber nicht unter Anicet, sondern schon unter dessen Vorgänger, dem Bischof Pius (frühestens seit 140, spätestens seit 142 u. Z.) nach Rom gekommen, und zwar nicht allzulange nach dessen Amtsantritt, etwa 5 oder 6 Jahre nach seinem Lehrer Kerdon, der ebenso wie Valentin unter Hyginus (frühestens seit 136, spätestens seit 138 u. Z.) nach Rom kam. Valentin als der Frühergekom-

---

1) An der ersteren Stelle, wo der gewöhnliche Text a Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio anni gibt, möchte ich nicht mit Volkmar CXV in CX emendiren, sondern mit cod. Leid. CXXV lesen, also vom Regierungsantritte des Tiberius an rechnen. Das fere ist hier ebensowenig zu pressen wie vorher, wo Tertullian doch eine sehr genaue Zeitbestimmung gibt.

2) Flügel, Mani, S. 85.

3) Volkmar, die Zeit Justin des Märtyrers, theol. Jahrb. 1855. S. 282. Meine Schrift zur Quellenkritik des Epiphanios, S. 59 f. Dass die „Schrift" gegen Marcion der Schlussabschnitt seines Syntagma wider alle Ketzereien sei, halte ich trotz Tischendorf's an Volkmar's Adresse gerichteter, aber nicht weiter begründeter Einsprache (a. a. O. S. 27), der auch Riggenbach (die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, S. 18 f.) beigetreten ist, noch immer für wahrscheinlich (s. m. Quellenkritik, S. 58). Vermuthlich war die ganze Schrift, ähnlich wie die beiden Apologien, eine Gelegenheitsschrift, die, in der Bestreitung des Marcion gipfelnd, durch dessen Uebersiedelung nach Rom veranlasst worden war.

mene gewann natürlich früher als Marcion festeren Boden in Rom; seine Blüthezeit wird also ganz richtig in die Bischofszeit des Pius fallen, sein römischer Aufenthalt bis unter Anicet, also bis c. 160 u. Z. Marcion, der c. 143 oder 144 nach Rom gekommen sein wird, gewann, obwohl schon sehr bald nach seiner Ankunft, c. 145, von Justinus bekämpft[1]), doch erst einige Zeit nach Valentin unter den römischen Christen grösseren Anhang, und überlebte jedenfalls noch den Anicet († 167 oder 168), vgl. Tertnll. praeser. haer. 30. Die Erklärung des Irenäus jedoch, Marcion iuvaluit sub Aniceto, wird keinesfalls so buchstäblich zu fassen sein, als wäre er bis zum Tode Anicet's ein wenig beachteter Mann gewesen. Vielmehr ist jene Notiz, wenn nicht Alles trügt, nur aus der dem Irenäus durch Hörensagen bekannt gewordenen Geschichte von dem Zusammentreffen des Polykarpos mit Marcion abstrahirt, die sich allerdings unter Anicet zugetragen haben muss (haer. III, 3, 4). Von der verworrenen Angabe des Tertullian praescr. haer. 30 könnte man vielleicht wenigstens so viel festhalten wollen, dass Marcion wirklich bis in die erste Zeit des Eleutherus (bis c. 176) lebte. Aber als Irenäus unter diesem Bischofe nach Rom kam, hat er den Marcion gewiss nicht mehr unter den Lebenden getroffen. Die Reise nach Rom unternahm Irenäus bekanntlich als Presbyter von Lyon, zur Unterbringung der Friedensbotschaft der gallischen Confessoren (Eus. h. e. V, 4). Eusebius setzt dieselbe noch unter Lucius Verus; da aber in den Märtyreracten (bei Eus. V, 1) immer nur ein Kaiser erwähnt wird, so hat die Verfolgung in Gallien erst nach dem Tode des Verus, zur Zeit, als Marc Aurel Alleinherrscher war, also nach 169, aber noch vor der Erhebung des Commodus zum

1) Dass die grössere Apologie, in welcher Justin auf seine Ketzerbestreitung, insbesondere auch auf seine Bestreitung des Marcion zurückweist (vgl. Apol. I, 26. 56. 58), nicht schon 138, sondern c. 147 u. Z. abgefasst sei, hat auch Riggenbach anerkannt (a. a. O. S. 140). Tischendorf's Einreden (a. a. O. S. 26 f.) verdienen keine Beachtung.

Mitregenten, also vor 177, stattgefunden. Die Reise des Irenäus fällt einige Zeit nach der Verfolgung selbst, also, da Eleutherus schon Bischof war, in's Jahr 176. War Eleutherus kurz vorher erst angetreten, so konnten die Gallier noch hoffen, den neuen römischen Bischof durch ihre Fürsprache günstiger für die Kleinasiaten zu stimmen. Bald nach seiner Rückkehr wurde Irenäus zum Nachfolger des Bischofs Pothinus gewählt (c. 178) und verfasste wenige Jahre nachher seine Ketzerbestreitung, für welche er sich bei seiner Romreise neues Material gesammelt haben wird.

Nach dem Allen kann Marcion schwerlich noch das Episcopat des Eleutherus erlebt haben; Tertullian's beanstandete Angabe aber mag auf einer Verwechselung des Eleutherus mit seinem Vorgänger Soter beruhen. Wir dürfen also wohl die Zeit des Marcion bis c. 170 aer. Dion. erstrecken, so dass seine römische Wirksamkeit im Ganzen drittehalb bis drei Jahrzehnte umfasst. Dass Marcion jünger war als Basilides und Valentin, geht auch aus jener Stelle des alexandrinischen Clemens hervor (*στρ.* VII, 17), die man sonst wohl für das Gegentheil angeführt hat. Die Worte *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο, μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν* sind, wie schon Volkmar[1]) ganz richtig erkannte, ironisch zu verstehen. Nur beziehe ich *αὐτοῖς* bestimmter auf die „Apostelschüler" Glaukias und Theodad, und übersetze *μεθ' ὃν* wörtlich mit post quem, so dass folgender Sinn entsteht: „Basilides nennt sich einen Schüler des Hermeneuten des Petrus, Glaukias; Theodad, welchen Valentin gehört haben will, war ein guter Freund des Paulus: denn Marcion hat, als er gleichzeitig mit diesen Apostelschülern (den Autoritäten des Basilides und Valentinus) auftrat, unter denselben wie ein Aelterer unter Jüngeren gelebt, und erst nach ihm hat Simon auf kurze Zeit (im Gegensatze zu dem langen Umgange des Marcion mit Paulus)

1) A. a. O. S. 271 f.

die Predigt des Petrus gehört!" Der in diesen Worten enthaltene Spott wird aber erst unter der Voraussetzung recht treffend, wenn Marcion unter allen hier Genannten notorisch der Jüngste war, das heisst, wenn er nicht schon wie Basilides unter Hadrian, nicht einmal wie Valentinus in den letzten Regierungsjahren dieses Kaisers, sondern wirklich erst, wie der Fihrist bezeugt, unter Antoninus dem Frommen hervorgetreten ist, d. h. frühestens 138, etwa fünf bis sechs Jahre vor seiner Uebersiedelung nach Rom, oder etwa sieben Jahre vor der ersten, gegen ihn als neuesten Vorkämpfer der gottlosen Gnosis ganz vorzugsweise gerichteten Streitschrift Justin's. Tertullian hat also ganz Recht, namentlich auch hinsichtlich der Zeit, in welcher Marcion auftrat, wenn er so nachdrücklich versichert, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius.

Wenn also Hr. Tischendorf[1]) noch jetzt in der Stelle des Clemens einen Widerspruch zu den Angaben des Irenäus erblicken kann, so beweist er nur, dass er dieselbe gar nicht verstanden hat. Der classisch gebildete Alexandriner hat es schwerlich sich träumen lassen, was für ungesalzenes Zeug man später aus seinen, attische Feinheit athmenden Worten herauslesen würde. Wenn aber derselbe Hr. Tischendorf nun gar geneigt ist, den Marcion wirklich vor Basilides und Valentinus zu stellen und unter Berufung auf Philaster (c. 45) und auf einen handschriftlich in Rom aufbewahrten Prolog zum Johannes-Evangelium es für eine „uralte Tradition" erklärt, dass Marcion noch von dem Apostel Johannes bekämpft worden sei, so verdient dieser Einfall überhaupt keine ernsthafte Widerlegung. Es versteht sich natürlich von selbst, dass hier nur eine verworrene Vermischung zweier Traditionen vorliegt: der von dem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth in Ephesos, und der von der Begegnung des „Johannesschülers" Polykarp mit Marcion in Rom. Ungefähr zu derselben Sorte „uralter Traditionen" gehört das quid-

---

1) A. a. O. S. 57.

proquo bei Epiphanios (haer. 30, 24), welcher die bekannte Geschichte mit Kerinth vielmehr mit „Ebion" sich zugetragen haben lässt.

Nach solchen kritischen Streifzügen in die Geschichte der Gnostiker mag es Hrn. Tischendorf immerhin zur Genugthuung gereichen, mir bei Gelegenheit des Herakleon eine in meiner Quellenkritik des Epiphanios übersehene Stelle des Irenäus nachweisen zu können. Ich bin ihm für diese Berichtigung sogar aufrichtig dankbar [1]). Uebrigens ändert dieser Nachweis an dem von mir (Quellenkritik S. 168, vgl. S. 48) über die von Epiphanios beobachtete Ordnung Bemerkten nicht das Geringste, da Epiphanios in seinem Leitfaden (dem ersten Buch des Irenäus) den Herakleon wirklich nicht fand, also auch, wenn ihm die Stelle Iren. II, 4, 1 gegenwärtig gewesen sein sollte, den Herakleon nur um so mehr unter den nach Marcus erwähnten „Anderen" (Iren. I, 21, 5) als einbegriffen gedacht haben wird. Die unglückliche Weise, in welcher Volkmar [2]) die von mir ausführlich begründete Erklärung der Worte bei Epiph. haer. 41 *Κέρδων τούτους* (Ophiten, Kainiten, Sethianer, Achontiker) *καὶ τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται ἐκ τῆς αὐτῆς ὢν σχολῆς* modificirt, habe ich freilich nicht zu vertreten. Aber anstatt des wohlfeilen Spottes über Volkmar's „burleskes Auslegungskunststück" hätte Hr. Tischendorf besser gethan, die von mir über die Compositionsweise des Epiphanios gegebenen Nachweise zu lesen. Er hätte dann schwerlich jener Anordnung des Epiphanios auch nur so viel chronologischen Werth zugetraut, dass sich derselbe wenigstens nicht um ein ganzes Menschenalter geirrt haben könnte [3]). Die wirkliche Zeit des Herakleon betreffend, so muss derselbe allerdings ein Zeit-

---

1) Den Ton seiner Entgegnung lasse ich füglich auf sich beruhen; man weiss ja längst, was davon zu halten ist.

2) Ursprung der Evangelien, S. 129.

3) Den richtigen Sachverhalt hat auch Riggenbach anerkannt (die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, S. 79).

genosse des Ptolemäos gewesen sein. Er wird von Iren. haer. II, 4, 1 mit Ptolemäos zusammengestellt, und begegnet uns auch in derselben Zusammenstellung in den Philosophumena (vgl. bes. VI, 35). Ptolemäos wirkte zu der Zeit, als Irenäus seine Schrift wider alle Ketzereien verfasste (adv. haer. I, praef. 2), also c. 180, und gewiss schon zur Zeit der Reise des Irenäus nach Rom, c. 176; ja Irenäus wurde wahrscheinlich sehon damals mit seinen Schriften bekannt. Vermuthlich war also auch Herakleon c. 176 schon aufgetreten. Aber ob er ein jüngerer oder ein älterer Zeitgenosse des Ptolemäos war, ist hiermit noch nicht ausgemacht; vielmehr sind wir hierfür an anderweite Daten gewiesen. Sein Commentar zum Lucas-Evangelium konnte etwa 17 Jahre später, c. 193, von Clemens in den *στρωματεῖς* benutzt werden; dagegen den Commentar zum Johannes-Evangelium erwähnt meines Wissens vor Origenes Niemand. Es bleibt daher immer möglich, dass diese letztere Schrift überhaupt erst nach 193 geschrieben wurde, wenngleich sich hierüber nichts Sicheres mehr ausmitteln lässt. Hiermit stimmt, was in den Philosophumena über Herakleon berichtet wird. Ptolemäos und Herakleon werden hier (VI, 35) mit Bardesanes und Axionikos zusammengestellt, jene als die Häupter der italischen, diese als die Häupter der morgenländischen Schule. Bardesanes lebte bis in die Zeiten Elagabals [1]) und war ein Zeitgenosse des Verfassers der vermuthlich bald nach Callist's Tode (223) verfassten Philosophumena (Phil. VII, 31); Axionikos wird von Tertullian c. 218 in der Schrift adv. Valentinianos c. 4 als ein noch Lebender bezeichnet [2]). Dass Herakleon zur Zeit der Abfassung der Philosophumena noch am Leben war, kann freilich durch die Worte Phil. VI, 36 *ταῦτα οὖν ἐκεῖνοι ζητείτωσαν κατ' αὐτούς* nicht erwiesen werden, hierin hat Tischendorf (a. a. O. S. 49) gewiss

1) Vgl. die Nachweise bei Hilgenfeld „Bardesanes der letzte Gnostiker" S. 11 f.

2) Vgl. auch Volkmar a. a. O. S. 130.

Recht. Es müsste dann
was wenig Wahrschein-
sich darauf berufen, dass
Lehre vorzugsweise aus
zu haben scheint (vgl.
Seine Hauptquelle aber
Entwickelung der valentiniani-
eben angeführte Schrift, S. 152).
c. 225 noch gelebt haben müsse,
nicht; wohl aber, dass derselbe schon
der valentinianischen Schule ge-
die Streitverhandlungen der valentiniani-
von denen Pseudorigenes berichtet, hin-
weiter, dass er wenigstens theilweise
und Axionikos noch der Zeit nach zusam-
denke auch nur: Irenäus nennt einmal ge-
Namen des Mannes, seine Schriften dagegen
uns bekannt ist, sämmtlich erst von späteren
und wenn er auch etwas älter gewesen sein
Bardesanes und Axionikos, so ist es doch eine
lichkeit, dass er, wie Tischendorf (S. 48)
nicht später als c. 150—160," also circa siebzig
früher als die letztgenannten, geblüht haben soll. Was
Origenes gelegentlich von Hörensagen vernommen hat —
genaueres wusste er nach eigenem Bekenntniss nichts
von dem Mann — er sei ein *γνώριμος Οὐαλεντίνου* gewesen[1]), das ist, wenn man es buchstäblich von einem persönlichen Bekannten deutet, kaum denkbar, und es wird also wohl bei der Volkmar'schen Deutung (S. 126) verbleiben müssen, wenn man nicht vorzieht, ihn etwa in frühester Jugend mit dem alten Valentin c. 160 in persönliche Beziehung kommen zu lassen. Nach dem Allen ist die Volkmar'sche Zeitbestimmung c. 190—220 freilich um c. 20 Jahre zu spät, aber die Tischendorf'sche, wenn wir den terminus a

---

1) In Joann. Tom. II, 8 bei Lommatzsch. I, S. 117.

quo betrachten, um ungefähr ebensoviel, wenn wir aber den terminus ad quem seines Wirkens in's Auge fassen, sogar um vierzig bis fünfzig Jahre zu früh. Wir werden im vollen Einklange mit den Zeugnissen der Väter bleiben, wenn wir die Zeit seines Wirkens als Haupt der italischen Schule in die Jahre 170—200, vielleicht noch etwas darüber hinaus, verlegen, und seine Commentare zu Lucas und Johannes zwischen 175 und 195 abgefasst werden lassen. Geboren wird er immerhin noch zu Valentin's Lebzeiten sein; dies ist aber für die hier einschlagenden kritischen Fragen ohne Belang.

IV.

Protestantische und katholische Gegnerschaft, Constantin Tischendorf und Joseph Langen,

von

D. A. Hilgenfeld.

I.

Tischendorf's Schriftchen: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" (Leipzig 1865) habe ich in dem Aufsatze: „Constantin Tischendorf als Defensor fidei" (in dieser Zeitschrift 1865, III. S. 329—343) beleuchtet, und Volkmar hat gar eine eigene Schrift[1]) hauptsächlich gegen Tischendorf gerichtet, dessen zuversichtliche Behauptungen er negativ meist glücklich abgewehrt hat. Nicht minder scharf hat der wackere J. H. Scholten[2]) die ebenso zuversicht-

1) Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden, laut den neuern Entdeckungen und Verhandlungen, Zürich 1866.

2) De oudste Getuigenissen aangande de Schriften des Nieuwen Testaments, historisch onderzocht. Leiden 1866. Zur Abkühlung der Bewunderer Tischendorf's ist namentlich das Vorwort p. VII zu empfehlen.

lichen als windigen Behauptungen Tischendorf's eingehend widerlegt, ohne sich durch den grossen Namen dieses Mannes, welcher auch in Holland schon gläubige Verehrer fand, irre machen zu lassen. Ich meinerseits konnte auch in meinem Novum Testamentum extra canonem receptum (Lips. 1866) nicht umhin, die gehässigen und nicht einmal wahrheitsgetreuen Ausfälle Tischendorf's gegen meine Schriften zurückzuweisen.

Jetzt liegt das Schriftchen des Hrn. v. Tischendorf in „vierter wesentlich erweiterter Auflage" (Leipz. 1866) vor, welche mich unter anderm desshalb der gröbsten Unwissenschaftlichkeit beschuldigt, weil ich bei dem Briefe des Barnabas zur Herstellung des griechischen Textes die alte lateinische Uebersetzung so habe abdrucken lassen, wie sie vor 200 Jahren herausgegeben sei (S. 92). Es ist das nicht einmal richtig, da ich mich an die Ausgabe von Gallandi (1765) gehalten, übrigens hier und da Verbesserungen angegeben habe. Und was kann man denn mehr verlangen, als dass ich zur Herstellung des griechischen Textes den lateinischen, wie er einmal ist, benutzt habe? Will Tischendorf den lateinischen Barnabas verbessern, so werde ich mich nicht weniger freuen, als etwa über eine neue Ausgabe des lateinischen Hermas. Bei der Ausgabe des griechischen Hermas (p. IX) habe ich gesagt: „Hermas latinus, quem Angerus nobis promisit, meum graecum Hermam fortasse non tantum confirmabit, sed etiam hic illic emendabit. at vero etiam latino Hermae restituendo graecam meam editionem profuturam esse spero." Die Anwendung auf Barnabas, wenn Tischendorf etwa den lateinischen Text, den ich nur als Hülfsmittel brauchte, verbessern will, kann ich jedem überlassen. Alles, was die 4te Ausgabe sonst an absprechenden Behauptungen, gehässigen Verdrehungen und Entstellungen mir gegenüber enthält, ist aber gar nichts gegen das neue Vorwort. Da soll ich gar „die freche Stirn des Lügners schamlos zur Schau tragen," weil ich in den Anmerkungen zu Barnabas p. 69 Hrn. v. Tischendorf auf dem schlechten Wege eines ca-

lumniator ertappt habe. Derselbe hat nämlich (S. 44 der 1. Ausg.) bei Volkmar's Beziehung des Citats in Barnabas c. 4, p. 12, 7. 8 auf 4 Esra 8, 3 auch meine sehr bedingte Zustimmung erwähnt und dann von „kameradschaftlichem Beifall" bei dem Ausfalle gegen die Bestreitung einer alten Geltung des Matthäus-Evangelium geredet. Desshalb soll ich nun ein schamloser Lügner sein, weil ich nach meiner ausdrücklichen Erwähnung den „kameradschaftlichen Beifall" auf mich bezogen habe. Tischendorf versichert jetzt, „kein einziges Wort" über mich geredet zu haben, und schiebt (S. 95 Anm. 1 der 4. Aufl.) bloss Strauss als Sündenbock unter. Das ist aber ganz dieselbe Ausrede, wie wegen der 1. Ausgabe S. 41, wo Hr. v. Tischendorf wohl meine frühere Bestreitung einer Benutzung des Johannes-Evangelium in den clementinischen Homilien vom Jahre 1850, ehe der Schluss der Homilien bekannt war, gross und breit anführte, dann aber nicht etwa von meiner sofortigen Anerkennung dieser Benutzung (nach Bekanntwerdung des Schlusses) im Jahre 1854, sondern von der „süssen Gewohnheit der Skepsis," welche vor keiner Wahrheit weicht, zu reden fortfuhr. Ich möchte wissen, welcher Leser mich hier nicht gemeint wissen konnte. Das versichert Hr. v. Tischendorf jetzt nachdrücklich, verräth aber nur sein böses Gewissen, da er wenigstens die Redensart von der „süssen Gewohnheit der Skepsis" in der 4. Ausgabe S. 90 f. klüglich auslässt. Und dass Hr. v. Tischendorf mit den vier Evangelien auch schon den ganzen Kanon des N. T. im ersten Jahrhundert festgestellt sein lasse, habe ich ebenso, wie Hr. D. Ritschl[1]), aus der ersten Ausgabe S. 48 f. geschlossen, wo Tischendorf mit den vier Evangelien auch „die andern apostolischen Denkmäler von der Hand des Paulus, des Johannes, des Petrus" schon im ersten Jahrhundert kanonisirt sein lässt, ja S. 46 behauptet, dass keine der NTlichen Schriften vereinzelt und für sich allein zu kanonischem Ansehen ge-

1) In den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1865. II. S. 355 f.

langte. Der „Urkanon" des Neuen Test., von welchem Tischendorf jetzt redet (4. Ausg. S. 101), konnte mir damals noch nicht bekannt sein. Das ist meine sträfliche Gewissenlosigkeit!

Ich wollte den Inhalt der neuen Ausgabe schon weiter beleuchten. Aber da sah ich in dem Vorworte S. VII nach der papstartigen Verdammung meiner Ergebnisse über die Recognitionen und die Homilien des römischen Clemens, zu Hülfe gerufen die „Wiener Allgemeine Literarische Zeitung für das katholische Deutschland" Nr. 25: „Was die eigentliche Gelehrsamkeit und Kenntniss der Sache angeht, so ist Strauss gegen Tischendorf ein Knirps gegen einen Riesen".... „Ein Wort von ihm wiegt schwerer als ein ganzes mühsam zusammengearbeitetes Buch eines Andern." Da dachte ich, es sei am Ende nicht mehr nöthig, gegen den copierten Goliat den David zu spielen, und wandte mich zu einem neuesten katholischen Schriftsteller[1]).

1) Dem grossen Riesen ist übrigens schon einmal das Unglück begegnet, von einem ganz kleinen „Knirpse" (Lipsius) erlegt zu werden, nämlich bei dem Hirten des Hermas, dessen griechischen Text in der Leipziger Handschrift Tischendorf für ein Machwerk des späten Mittelalters, für eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen erklärte, bis ihm der cod. Sinaiticus einen ziemlichen Widerruf abnöthigte. Dieser Hirte des Hermas, welcher noch um 140 u. Z. einen rein judenchristlichen Schrift-Kanon beurkundet und von dem Johannes-Evangelium nicht die geringste Kenntniss verräth, ist dem Riesen Tischendorf so unbequem, dass er ihn S. 20 in eine Anmerkung zurückstellt: „Von dem apokalyptisch-ethischen Buche, genannt der Hirte, lagen Schriftcitate fern: es hat weder Alt- noch Neutestamentliche." Freilich bietet Hermas keine eigentlichen Schrift-Citate, wohl aber benutzt er, wie jeder aus meiner Ausgabe sehen kann, das Matthäus-Evangelium und den Jakobus-Brief. Aber von dem katholischen Evangelien-Kanon, welchen Tischendorf auch dem Briefe des Barnabas und dem alten Papias aufdrängen will, ist bei Hermas noch nicht eine Spur zu finden. Die Abfassung des Barnabas-Briefs unter Nerva (97 u. Z.) brauche ich nun wohl kaum noch zu rechtfertigen, da Tischendorf (S. 92) die Abfassung in den ersten Jahren Hadrian's wahrscheinlich mit demselben Geschicke vertritt, mit welchem er (S. 20) den ersten Clemens-Brief schon 69 ansetzt.

II.

Joseph Langen, Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn, hat ein umfangreiches Buch geschrieben: Das Judenthum zur Zeit Christi, ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religions-Geschichte als Einleitung in die

---

Das neue Zeugniss des Papias für das Johannes-Evangelium, auf welches Tischendorf bei seiner letzten Römerfahrt (im März 1866) durch den Cardinal Pitra aufmerksam gemacht ward (S. 118 f.), habe ich in dieser Zeitschrift schon 1865 (Heft I, S. 77 f.) hinreichend beleuchtet, und selbst Tischendorf kann den übrigen Inhalt des Vaticanischen Johannes-Prologs weder auf das Werk des Papias zurückführen noch für glaubwürdig erklären. Auch über die apokryphischen Evangelien meine ich gegen Tischendorf schon das Nöthige bemerkt zu haben (in dieser Zeitschrift 1865. III, S. 339 f. Was ist denn auch mit einem Apologeten anzufangen, welcher das Protevangelium Jacobi, wie es ist, schon dem Justin bekannt sein lässt und noch nicht eine Ahnung hat von der Verschiedenheit seiner Bestandtheile! Da soll es eine einheitliche Darstellung sein, wenn das Protevangelium c. 8, p. 16 die Maria 12jährig sein lässt, als sie dem Joseph zur Verwahrung in das Haus gegeben wird, dann, als dieser seinen Geschäften nachgeht, wieder in den Tempel geholt werden lässt, um an einem Vorhange zu arbeiten, wenn dann Zacharias verstummt, hierauf Maria (doch wohl 6 Monate später, vgl. Luc. 1, 26) die Verkündigung erhält, 3 Monate bei der Elisabet bleibt, und nun auf einmal (c. 12, p. 24) 16jährig ist, als Joseph im 6ten Monate ihrer Schwangerschaft zurückkehrt und den Zustand bemerkt (c. 13). Es ist für die Urtheilskraft des Hrn. v. Tischendorf sehr bezeichnend, dass er nicht einmal auf den Gedanken verschiedener Bestandtheile kommt, wenn die Maria aus dem Hause Joseph's, welchem sie anvertraut ist, sofort wieder in den Tempel zurückgeholt wird, und wenn Joseph in seinem Handwerke aus dem Hause geht und doch erst nach 4 Jahren wieder zu Hause ist! Da darf man sich nicht wundern, wenn Tischendorf auch über c. 18, p. 33 arglos hinweglies't, wo Joseph, sonst immer in der dritten Person erwähnt, auf einmal in der ersten Person erzählt. Wenn also zaghaftere Gemüther von den vier Auflagen Tischendorf's denselben Eindruck erhalten haben sollten, wie einst die Kundschafter Israels von Kanaan berichteten: „Wir sahen auch Riesen daselbst, Enaks-Kinder von den Riesen, und wir waren vor unsern Augen als die Heuschrecken, und also waren wir auch vor ihren Augen“ (4 Mos. 13, 23) — so möchte ich gleich Kaleb das Volk etwas beruhigen und ermuthigen.

Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 1866, welches recht fleissig gearbeitet ist, aber mit grosser Sicherheit auch über meine Arbeiten in der Vorgeschichte des Christenthums meist den Stab bricht. In dem Buch Henoch, welches bis um 160 vor Christus hinaufgerückt wird[1]), soll der Abschnitt C. 37—71, welcher die Gleichnissreden enthält, immer noch jüdisch und vorchristlich sein, so offenbar wir hier auch eine christliche Einschaltung vor uns haben[2]). Das 4. Buch oder die Prophetie des Esra, in welchem ich den vorchristlichen Abschluss der jüdischen Apokalyptik aus dem Jahre 30 v. Chr. gefunden habe, setzt Langen freilich mit den meisten neuern Gelehrten erst an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, und er kann sich in dieser Hinsicht auf Colani berufen, welcher meine Ansicht mit den Worten abfertigt: „on ne peut avoir une idée plus malheureuse“[3]). Aber soll ich mich gegen solche

1) A. a. O. S. 62 f. Freilich müssen, damit das B. Henoch nur bis in die letzte Zeit des Judas Makk. herabgehe, von den 70 Hirten des Traumgesichts C. 89 die 12 letzten und schlimmsten (90, 17) ganz beseitigt werden, welche nur die 12 letzten Seleukiden seit Antiochos Epiphanes bis auf Antiochos IX von Kyzikos (113—95 v. Chr.) sein können und die Rechnung nach 70 Jahr-Siebenden (von der Zerstörung Jerusalems 588 bis gegen 98 v. Chr.) schlagend bestätigen.

2) Selbst T. Colani, welcher meinen Forschungen nicht allzu günstig gesinnt ist, sagt in der Schrift: Jésus-Christ et les croyances Messianiques de son temps, ed. I. Strasbourg 1864, p. 23, ed. II. Strasb. et Paris 1864, p. 31: „comme M. Hilgenfeld l'a démontré par des arguments aussi nombreux que concluants, les Similitudes sont l'oeuvre d'un chrétien, peut-être d'un gnostique.“ Langen a. a. O. S. 42 f. sucht dieses Ergebniss wohl umzustossen, indem er Hrn. D. Dillmann (in Herzog's theolog. Realencyklop. XII, S. 308 f.) bestens nachspricht, geht aber auf meine umfassende Beweisführung so wenig ein, dass er z. B. meine kurze Bemerkung in dem Werke über die jüdische Apokalyptik S. 178 Anm. 1 wie einen Grundpfeiler meiner Ansicht behandelt. Man hat wohl schon daran genug, dass der vorweltliche Menschensohn mit dem Weibessohn Hen. 62, 5 ohne den Vorgang des Christenthums zusammengebracht wird.

3) A. a. O. p. 34 der ersten, p. 53 der zweiten Ausgabe.

Einwendungen rechtfertigen, wie wenn er gegen meine Deutung von 4 Esr. 6, 10 („und das Ende dieser Welt ist Esau“) auf die erste Zeit des Herodes (40 oder 37 bis 4 v. Chr.) höchst scharfsinnig bemerkt, mit Herodes sei ja die Dynastie noch nicht untergegangen (S. 125), als ob das der Seher im J. 30 v. Chr. hätte wissen können?

Ich bin in dem glücklichen Falle, Hrn. Langen den vorchristlichen Ursprung des 4. B. Esra durch unumstössliche Zeugnisse beweisen zu können. Zwar, was ich in der Streitschrift über „die Propheten Esra und Daniel“ (1863) S. 64 f. bereits zusammengestellt habe, wird von dem katholischen Theologen (S. 135 f.) theils todtgeschwiegen wie 1 Kor. 2, 9 (vgl. 4 Esr. 10, 35. 36. 55. 56), theils abgestritten [1]), theils in das Gegentheil verkehrt. Offbg. Joh. 2, 7 (auf welche Stelle Langen aufmerksam macht) soll dem jüdischen Apokalyptiker (4 Esr. 8, 52) bereits bekannt gewesen sein u. s. w. Aber bei dem Matthäus-Evangelium geht diese Ausflucht unmöglich an. „In Esdras 7, 6 f. ist ferner das Bild von dem schmalen, zum Heil führenden Wege, dessen sich der Heiland (Mt. 7, 13 f.) bedient, weiter ausgeführt. Bei Esdr. 8, 41 wird man lebhaft an die Parabel vom Säemanne (Mt. 13, 3 f.) erinnert. Esdr. 13, 31 enthält fast wörtlich die Schilderung in Mt. 24, 7 f.; Esdr. 8, 3 kehrt fast ebenso vollständig der Ausspruch Jesu bei Matth. 20, 16 wieder. Bei diesen Stellen ist man wohl genöthigt, eine Bekanntschaft des Verfassers mit dem Matthäus-Evangelium anzunehmen.“ Man ist vielmehr genöthigt, eine Bekanntschaft des ersten Evangelisten mit dem Propheten Esra anzunehmen. Die Erhebung von Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich Mt. 24, 7 kann nicht in einem Evangelium zu Hause sein, zu dessen Zeit es neben dem römischen Kaiserreiche kaum noch selb-

1) Die wörtliche Uebereinstimmung der Offbg. Joh. 14, 13 (*τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ᾽ αὐτῶν*) mit 4 Esra 7, 35 (arab.: und Werke werden nachfolgen u. s. w.) soll sich aus Jes. 40, 10 (*καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ*) erklären.

ständige Königreiche gab, sondern nur in einer Schrift, welche, wie ich von 4 Esra behaupte, dem welterschütternden Ausgange der römischen Bürgerkriege angehörte.

Dass der Prophet Esra dieser Zeit wirklich angehört, wird vollends bewiesen durch eine jüdische Schrift, welche in die erste Zeit des Christenthums fällt, die *Ἀνάληψις Μωυσέως*[1]), welche Langen (S. 102—111) noch zu spät bald nach der Zerstörung des Tempels ansetzt[2]). Da lesen wir c. 10 p. 106, 2—4: tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et inplebuntur. Ein Adler mit mehrern Nacken (also Köpfen), dessen Ende der Aufgang Israels sein wird, kann wahrlich nur der dreiköpfige Adler des Traumgesichts 4 Esr. C. 11. 12. 14, 18 sein. Langen meint freilich, in der Assumptio Mosis werde das römische Reich noch ganz allgemein durch einen mehrköpfigen Adler

1) Herausgegeben in meinem Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. I, p. 93 sq. (hinter den Clemens-Briefen). Gelegentlich berichtige ich hier ein kleines Versehen, welches mir bei der mühevollen Ausgabe begegnet ist, c. 2, p. 100, 19—21 ist zu lesen: et postea dominabitur a principibus et tyrannis per annos XVIII, et XVIIII annos (die Herrscherzeiten der Könige des Zehnstämmereichs) abrumpent tribus X. — Bei dem Evang. sec. Aegyptios fasc. IV, p. 45, 18. 19 habe ich leider die genauere Anführung Clem. Hom. XIX, 20 übersehen.

2) Von der Zerstörung des Tempels, welche Langen in der Assumptio Mosis c. 7 geschildert findet, hat diese Schrift, welche in Wahrheit bald nach der Juden-Verfolgung des Kaisers Cajus Caligula verfasst ist, noch so wenig eine Ahnung, dass sie c. 1 (p. 99, 3. 4) den Tempel bis an das Ende der Tage bestehen lässt. Langen ist überhaupt bei der Behandlung dieser Schrift nicht glücklich gewesen. Die Jahre c. 2, welche er als Jahrzehende fassen will, sind gar zu offenbar Herrscherzeiten israelitischer und jüdischer Könige nach Art des B. Henoch. Der rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum (c. 6), ist nicht der Makkabäer Aristobul, sondern Herodes d. Gr., dessen 34 Herrschaftsjahre Langen ebenso wunderlich als unzutreffend als Jahrzehende auf die 430 (nicht 340) Jahre der ägyptischen Knechtschaft beziehen will. Der Name Taxo für den levitischen Messias c. 9 ist offenbar ein Missverständniss von *ΤΞΕ*, d. h. 365 als mystische Namensbezeichnung (vgl. Offbg. Joh. 13, 18), und beweis't allein schon die griechische Ursprünglichkeit dieser Schrift.

mit mächtigen Schwingen versinnbildlicht, Pseudo-Esra habe das Bild dann weiter ausgeführt und die vielen Flügel hinzugefügt. Aber soll sich Pseudo-Moses das römische Reich schon als einen blossen Doppel-Adler vorgestellt haben? Konnte man auf die Mehrköpfigkeit des römischen Adlers anders als in dem Zusammenhange einer solchen Auffassung kommen, wie sie das Adler-Gesicht des Propheten Esra darlegt? Nur wenn ein solches Bild schon bekannt war, konnte man sich so abgerissen ausdrücken. Und hier weis't das „et inplebuntur" allein schon auf die Gangbarkeit des prophetischen Bildes hin. Pseudo-Moses, welcher 44 oder 45 u. Z. schrieb, ist auch sonst schon mit 4 Esra wie mit dem B. Henoch bekannt [1]).

So darf ich den Grundgedanken meiner „jüdischen Apokalyptik," dass die jüdische Messias-Hoffnung in stetigem Fortschritt bis an die Schwelle des christlichen Messias-Glaubens führt, dass die Prophetie des Esra und der Essäismus den Abschluss dieser vorchristlichen Entwickelung darstellen, wohl als auf's Neue bestätigt ansehen und brauche mich kaum noch weiter darauf einzulassen, das morgenländische, nicht griechisch-philosophische Wesen des Essäismus gegen Hrn. Langen aufrecht zu erhalten.

V.

Zur ignatianischen Frage

von

Dr. **Merx.**

Als ich meine Meletemata ignatiana (Halle, Anton 1861) herausgab, hatte ich keineswegs die Absicht, mich in die mit den ignatianischen Briefen verknüpften dogmenhistorischen

---

1) Vgl. meine Zusammenstellung a. a. O. p. 96.

Fragen einzumischen. Dies überlasse ich berufnern Personen. Noch weniger war der Zweck jener Untersuchungen, die Frage nach der Echtheit der Briefe, sei es ihrer Gesammtzahl, sei es einzelner von ihnen, zu erörtern, denn eine solche Erörterung setzt die dogmenhistorische Untersuchung voraus. Es ist daher nicht leicht möglich, meine Abhandlung schiefer zu beurtheilen, als es der H. E. Recensent der Göttinger gelehrten Anzeigen (1862, St. 18) gethan hat, der da meint, ich „entscheide die Frage nach den in unseren Zeiten so oft wiederholten blossen Voraussetzungen, um nachher auch in der syrischen Uebersetzung, wie nachträglich, einige scheinbare Gründe für meine Entscheidung aufzufinden.“ Die Frage, d. h. die Echtheit habe ich vielmehr gar nicht entschieden, sondern schon im prooemium erklärt, es handle sich für mich de variarum recensionum inter sese ratione, keineswegs de authentia. Dies Verhältniss musste erst völlig abschliessend bestimmt werden, damit man wisse, an welche Recension als an die ursprüngliche man sich zu halten habe, um die Frage der Echtheit zu entscheiden. Damals aber, wie noch heute, liefen die Bearbeiter der „Frage“ dem Irrwisch nach, sobald sie sich einseitig auf die Beurtheilung der syrischen Recension einliessen und nun, je nach ihrer dogmatischen Vorliebe, diese für echt oder für einen Auszug oder aber für unecht erklärten. Es war eine wichtige Aufgabe, das Verhältniss des syrischen Textes zum griechischen zu bestimmen, und dieser Arbeit habe ich mich in der erwähnten Schrift unterzogen, keineswegs aber mich in eine historische Untersuchung eingelassen.

Die Resultate der Untersuchung sind bisher nicht mit Gründen angefochten worden, ich hege die Zuversicht, dass sie überhaupt im Ganzen unanfechtbar sind, man mag sie ignoriren, aber man wird sie nicht beseitigen. Das Ergebniss für die syrischen Texte selbst ist dieses: Es ist falsch, überhaupt von nur einer syrischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe zu reden, es giebt deren vielmehr zwei, die in bedeutenden Fragmenten erhalten sind. Jede dieser

beiden Uebersetzungen hat alle sieben von Eusebius genannten Briefe umfasst, und die für echt gehaltne Uebersetzung des Polycarp-, Römer- und Epheserbriefs ist nur ein Auszug aus der ältern jener beiden vollständigen Uebersetzungen. — Zu diesen zwei Uebersetzungen gesellt sich, wie aus einigen Fragmenten geschlossen wird, noch eine dritte, über deren nähere Beschaffenheit ein Urtheil sich nicht bilden liess, nur so viel war klar, dass sie (auch oder bloss) die Briefe enthielt, die Eusebius noch nicht kannte. —

Die Eigenthümlichkeiten der ältesten Uebersetzung (von mir Syrus Curetonianus genannt) sind folgende: Der Syrer folgt genau der kürzern griechischen Recension, deren Text damals freilich noch nicht so buntscheckig war wie heute. Er schliesst sich im Gebrauch der Worte auf das engste an die Pe̥šiṭϑå an, so dass scheinbare Unwörtlichkeiten, wie wenn er σώζεσθαι durch ܚܝܐ übersetzt u. s. w., der Manier der Pe̥šiṭϑå angehören. Er bildet den Text, dem der Armenier genau folgt.

Die Eigenthümlichkeiten der jüngern Uebersetzung (von mir versio Severiana genannt) bestehen einmal negativ im Fehlen des Anschlusses an die Pe̥šiṭϑå, so wie in den Abweichungen vom Armenier, positiv aber im Gebrauch gewisser Wortbildungen, die die ältere Uebersetzung nicht benutzt.

Nach diesen Feststellungen musste dann freilich das prestige des Dreibrief-syrus schwinden, die Frage konnte nicht mehr gestellt werden: Sind die drei Briefe an Polyc., Rom. und Ephes. echt, sondern sind alle sieben, dem Eusebius bekannten, echt. Der Syrer war nicht mehr privilegirt und die historische Untersuchung hat ihn nicht besonders zu beachten, er ist nur ein Hülfsmittel der Textkritik geworden. — Hiermit war meine Aufgabe gelöst, das Verhältniss der Recensionen festgestellt und der historischen Untersuchung ein Stein aus dem Wege geräumt. Dass dies aber nicht „eine Entscheidung der Frage nach den in unsern Zeiten

so oft wiederholten Voraussetzungen ist," wie mein übelwollender Recensent sagt, brauche ich nicht besonders zu bemerken.

So viel musste ich über den Inhalt jener Abhandlung bemerken, um hieran einiges über die nach Curetons Corpus Ignat. nicht neu, sondern zum zweiten Male aufgefundenen Fragmente des Ignatius schliessen zu können. Dieselben finden sich bei Land Anecd. syr. p. 32 und lauten:

ܢܒܝ̈ܐ ܓܝܪ ܐܠܗܝ̈ܐ ܒܡܫܝܚܐ ܝܫܘܥ ܚܝܘ . ܡܛܠ ܗܢܐ
ܘܐܬܪܕܦܘ . ܟܕ ܡܬܢܫܡܝܢ ܡܢ ܛܝܒܘܬܗ . ܡܛܠ ܕܢܬܦܝܣܘܢ
ܠܐ ܡܬܛܦܝܣܢܐ ܕܚܕ ܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܕܓܠܐ ܗܘ
ܠܗ ܒܝܕ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ܀

d. h. *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἔζησαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τῆς χάριτος, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας* (*ἀπιστοῦντας* B. Vet. int.), *ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ παντοκράτωρ, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Ignat. ad Magn. 8.

ܐܝܟܢܐ ܐܢܚܢܢ ܢܫܟܚ ܕܢܚܐ ܣܛܪ ܡܢܗ . ܗܘ ܕܐܦ
ܢܒܝ̈ܐ ܟܕ ܠܬܠܡܝܕܘܬܗ ܐܬܚܙܝܘܗܝ ܗܘܘ ܒܪܘܚ ܐܝܟ
ܕܠܡܠܦܢܐ ܡܣܟܝܢ ܡܬܟܪܝܢ ܗܘܘ ܠܗ . ܟܕ ܐܬܐ ܐܦܣܩ
ܐܦܠ ܗܘ ܒܗ ܬܘܩܢܐ

πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ; οὗ καὶ οἱ προφῆται ὄντες δοῦλοι τῷ πνεύματι προεώρων αὐτὸν καὶ ὡς διδάσκαλον ἀνέμενον καὶ προςεδόκων ὡς κύριον καὶ σωτῆρα λέγοντες· Αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς. Magn. 9.

ܐܦ ܐܢܐ ܓܝܪ ܠܘ ܒܗܘ ܕܐܣܝܪ ܐܢܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܣܬܟܠ
ܠܫܡܝܢܝܬܐ ܘܠܣܝܡܐ ܕܕܘܟܝܬܐ ܡܠܐܟܝܬܐ : ܡܓܘܪ̈ܐ
ܕܪ̈ܝܫܢܘܬܐ : ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ ܡܛܠ ܗܕܐ
ܗܐ ܬܠܡܝܕܐ ܐܝܬܝ.

Καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθ' ὅ, τι δέδεμαι καὶ δυνάμενος [νοεῖν] τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. Παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι. Trall. 5.

Die beiden Fragmente Magn. 8 und Trall. 5 sind bereits in Curetons Corpus ignat. in etwas abweichender Gestalt p. 217 l. 7, p. 198, p. 213 l. 18 vorhanden, darunter ist das an die Trallianer sowohl in der Uebersetzung des Syrus Curetonianus als in der Fassung der versio Severiana vorhanden. Von beiden weicht das Fragment Land's ab, besonders hervorstechend in der Wiedergabe der Worte *τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικάς*, die unser Fragment peinlich genau durch ܣܝܡܐ ܕܕܘܟܝܬܐ ܡܠܐܟܝܬܐ = positio locorum angelicorum ausdrückt, während jene beiden Uebersetzungen ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ plagae angelorum bieten. Vgl. meine Meletemata ignt. p. 59. Hierzu kommt, dass auch das Fragment Magn. 8 in Land's Anführung von dem der versio Severiana abweicht, vgl. Melet. ignt. p. 58, so dass wir nicht umhin können, in diesen Land'schen Fragmenten, die von derselben Person hintereinander angeführt, sicherlich in einer Uebersetzung zusammengestanden haben, Theile der von uns schon früher vermutheten dritten Uebersetzung der Ignatianischen Sendschreiben zu erkennen. Dies aber führt uns weiter. Jene dritte Uebersetzung erkannten wir zuerst aus einem Fragmente des Briefes an die Tarser und an Hero (Melet. p. 66. 79), also umspannte sie auch die dem Eusebius

unbekannten Briefe. Es muss nach Eusebius Zeit eine Wucherung in der Ignatianischen Literatur eingetreten sein, dafür sprechen die nach Eusebius abgefassten Briefe, zu denen Land p. 34 uns noch den Titel eines bisher unbekannten bringt. Dieser war an die Diaconissin Anastasia geschrieben. Und so haben wir nunmehr als nacheusebisch gar neun Briefe, an die Maria Cassobolita, Tarser, Philipper, Antiochener, Hero, zwei an Johannes senior, endlich gar an S. Maria, wozu nun noch der an die Anastasia kommt.

Land will zwar diesen Brief nicht auf Ignatius Namen schreiben, allein aus ganz nichtigen Gründen. Wenn ein Schriftsteller sagt: „Ignatius .... schreibt an die Magnesier Folgendes ...., ferner Folgendes ...., woraus du sehen kannst, dass .... und nach einigem Andern Folgendes..... Von demselben heisst es im Briefe an Anastasia“ ......, — wenn ein Schriftsteller so sagt, dann ist der genannte „derselbe,“ Niemand als Ignatius, dem man daher in jener Zeit einen solchen Brief beilegte. Dass dieser Brief unecht ist, ist eine ganz andre Sache, Land aber verwechselte diese Meinung des Berichterstatters mit der objectiven Wahrheit, wenn er meint: Cave in ejus generis fragmento interpretando ne „eundem,“ qui ad Anastasiam scribit pro Ignatio habeas etc. Erweitert sich somit das Feld der sichern Pseudo-Ignatiana um ein Stück, so wissen wir nun auch, was wir mit dem Fragmente p. 33 (übersetzt p. 34: Eo ipso quidem consilio etc.) anzufangen haben. Es ist ein gerettetes Stück aus einem seiner Adresse nach bisher unbekannten ignatianischen Briefe, den wir als zehnten im Bunde der nacheusebischen hiermit recipiren.

VI.

Der Essäismus und Jesus,

von

D. A. Hilgenfeld.

Der Essäismus ist noch immer eine ebenso streitige als für die Urgeschichte des Christenthums bedeutungsvolle Erscheinung. Es fragt sich, ob wir hier eine Befruchtung des Judenthums durch die Philosophie des Abendlandes oder durch die Religion des Morgenlandes erkennen sollen, wenn das Judenthum doch einmal nicht aus sich selbst allein diese eigenthümliche Gestaltung hervorgebracht hat.

I. Den Essäismus pflegt man zur Zeit mit Baur und Zeller[1]) aus einer Einwirkung des Pythagoreismus oder doch der orphisch-bakchischen Askese auf das Judenthum abzuleiten. Ewald scheint ziemlich allein zu stehen mit seiner Ableitung des Essäismus aus derselben Richtung der Frommen (חֲסִידִים, *Ἀσιδαῖοι*), aus welcher zuerst die Pharisäer hervorgingen[2]), man müsste ihm denn den „heutigen Juden" Geiger, von dessen Ansichten er selbst gar nichts wissen will, als Bundesgenossen zugesellen[3]). Auch Ritschl ist

---

1) Griech. Philosophie III, 2, S. 589 f., über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum, theol. Jahrb. 1856. III, S. 358 f.

2) Geschichte des Volks Israel Bd. IV, S. 476 f. der 3. Auflage (Göttingen 1864).

3) Abr. Geiger behauptet in dem Buche: Das Judenthum und seine Geschichte, erste Abtheilung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, mit einem Anhange: Renan und Strauss, Breslau 1865, S. 114 f.:

nicht durchgedrungen mit seinem Versuche, den Essäismus aus dem Streben nach dem allgemeinen Priesterthum des Volks Gottes (2 Mos. 19, 6) herzuleiten[1]). Aber auch ich habe wenig Zustimmung gefunden mit meinem Versuche, den Essäismus aus dem prophetistischen Nachtriebe des spätern Judenthums, wie er sich in den apokalyptischen Schriften kund giebt, abzuleiten, obwohl ich mehr und mehr den Einfluss des Parsismus und seiner Magie hervorgehoben habe[2]). Erst kürzlich hat Keim[3]) die Beweisführung Zeller's für den Zusammenhang des Essäismus mit dem Pythagoreismus entscheidend genannt, der Abhandlung Ritschl's wenigstens das Verdienst nachgerühmt, wenn nicht die jüdische Ursprünglichkeit, doch die jüdische Umbildung der Secte nachgewiesen zu haben, dagegen über meine Darstellung geäussert, sie habe, ein Einzelnes gewaltsam herausgreifend, den Essäismus als neue Prophetie erklärt und auch Jesus mit ihm in Verbindung gebracht. Der katholische Joseph Lan-

---

die Essäer seien nur wenig verschieden gewesen von den Pharisäern, zarter besaitete Gemüther, die nicht in das thatkräftige Wüthen und nicht in das emporgehobene Hoffen einstimmten, sondern ihre fromme Sehnsucht in der Zurückgezogenheit durch einsiedlerische Askese befriedigten und als wunderthätige stille Männer mit frommen Uebungen, auch als Propheten Verehrung fanden, aber die Welt mit ihren Angelegenheiten für gleichgültig hielten. Ein jüdischer Theolog, welcher die hochbedeutende Erscheinung des Essäismus so unter den Scheffel stellt, sollte christliche Theologen oder Gelehrte wahrlich nicht der Unkenntniss des vorchristlichen Judenthums in den Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums beschuldigen.

1) Ueber die Essener, theol. Jahrb. 1855. II, S. 315 f., Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl. (1857) S. 179 f.

2) Vgl. mein Werk über die jüdische Apokalyptik (1857), S. 245 f. und die weitern Erörterungen in dieser Zeitschrift 1858. II, S. 116 f., 1860. IV, S. 358 f., auch 1866. IV, S. 408.

3) Der geschichtliche Christus. Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu. Dritte vielfach erweiterte Auflage mit einer Schlussabhandlung über die religiöse Bedeutung der evangelischen Grundthatsachen, Zürich 1865, S. 15.

gen[1]) will den Essäismus gar vor allem auf der Grundlage hellenischer Speculation aufgebaut sein lassen. Derselbe habe sich aus dem Judenthum eben das assimilirt, was mit den bereits fertigen Paradoxen vereinbar schien. Alles andre habe sich eine mehr oder minder entstellende Metamorphose gefallen lassen müssen, oder es sei ganz preisgegeben worden. Jüdisches und Hellenisches in einer nur theilweise gelungenen Mischung habe dem Essäismus die ihm charakteristische Zwittergestalt gegeben.

Den Essäismus kann ich nun einmal nicht für eine so unglückliche Mischung griechischer Philosophie mit jüdischer Religion halten. Wohl aber haben mich fortgesetzte Untersuchungen darauf geführt, dass wir hier eine weitere Einwirkung des Parsismus und seiner dem jüdischen Prophetismus verwandten Magie, ja des Buddhismus auf das Judenthum vor uns haben. Noch nach dem Untergange des Perser-Reichs hingen die Juden durch ihren babylonischen Zweig mit der magischen Religionslehre zusammen, und die Erneuerung des Perser-Reichs in dem parthischen Reiche der Arsakiden (seit 250 v. Chr.) konnte den Einfluss der magischen Religionslehre nur bestärken. Seit Alexander d. Gr. ward aber auch Indien aufgeschlossen, und der Buddhismus konnte sich von hier aus in das übrige Asien ausbreiten[2]). Seitdem erhielt der Parsismus mehr und mehr einen buddhistischen Anflug. Kein Wunder, wenn er in dieser Gestalt bereits auf das vorchristliche Judenthum eingewirkt hat.

Die Magier der Ormuzd-Religion waren bekanntlich Wahrsager, Verkündiger der zukünftigen Dinge. Auch die Essäer begegnen uns zuerst (schon 106 v. Chr.) als Lehrer der Wahr-

---

1) Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religions-Geschichte als Einleitung in die Theologie des NT., Freiburg i. Br. 1866, S. 186 f.

2) Vgl. C. F. Köppen, die Religion des Buddha, Bd. 1: die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857, S. 159 f.

sagerei, des *προλέγειν τὰ μέλλοντα*[1]). Die Essäer zerfielen in die drei Klassen: der Novizen des ersten Probejahrs, der Novizen der beiden folgenden Probejahre, der Ordensgenossen selbst. So haben sich schon die Magier in die drei Klassen der Herbeds (Lehrlinge), der Maubeds (Meister) und der Destur Maubeds (der hülfreichen, vollendeten Meister oder Priester) getheilt[2]). Der essäische Novize erhielt eine Axt (*ἀξινάριον*), einen Gürtel (*περίζωμα*) und ein weisses Gewand (wesshalb Josephus bell. iud. II, 8, 3 den Essäern das *λευχειμονεῖν διὰ παντός* nachsagt). Die Axt lässt sich schwerlich ganz auf den Spaten (יָתֵד, *πάσσαλος*) 5 Mos. 23, 14 zurückführen[3]), ist vielmehr zunächst ein Handwerkszeug der Magie, da Plinius H. N. XXXVI, 19 oder 34 (vgl. XXX, 2 oder 5) die Axinomantie der Magier bezeugt. Der Gürtel ist unverkennbar der heilige Gürtel der Ormuzd-Diener (Kuçti), das weisse Kleid, zumal da Josephus bell. iud. II, 8, 5 die „heiligen Kleider," welche vor dem Bade der Essäer abgelegt wurden, erwähnt, der parsische Sadere, jenes kurze Gewand von Baumwolle, Leinen oder Seide, welches unter dem Gürtel getragen ward[4]). Die heiligern Bäder, zu welchen die Novizen der höhern Stufe schon zugelassen wurden, stimmen gut zu der bekannten Heiligkeit des Wassers

---

1) Für das Thatsächliche verweise ich ein für allemal auf die Nachweisungen in meiner jüdischen Apokalyptik, S. 253 f.

2) Vgl. Creuzer's Symbolik I, S. 187 der 3. Aufl., Heeren's Ideen etc. I, 1. S. 452 f. d. 4. Aufl. Die *τρία γένη* der Magier bezeugt schon Eubulos bei Porphyrius de abstin. IV, 16 und bei Hieronymus adv. Jovinian. II, 14 (Opp. II, 343 sq.), vgl. auch Spiegel, Avesta II, S. XV f. XXIV.

3) Der entsprechende Gebrauch nach Josephus bell. iud. II, 8, 9 reicht wohl nicht aus, um die Mittheilung solcher Axt an die Novizen neben dem Gürtel und dem Ordenskleide zu erklären.

4) Vgl. Spiegel a. a. O. II, S. XXI. XLVIII. Auch Diogenes v. Laerte sagt Prooem. 6 (7) über die Magier: *τούτων δὲ ἐσθὴς μὲν λευκή*. Der parsische Sadere war ohne Aermel, wie nach Philo Apol. pro Jud. (Opp. II, 633) die *ἐξωμίδες εὐτελεῖς* der Essäer.

in der Ormuzd-Religion, insbesondre zu der 29tägigen Reinigung in Wasser bei der magischen Weihe. Der feierliche Schwur, welchen der Essäer bei dem Eintritt in den Orden selbst zu leisten hatte, stellt die Pflicht, stets die Wahrheit zu sagen, so voran und hängt mit der Enthaltung von fernerm Eidschwure so zusammen, wie es bereits bei den Persern der Fall war (vgl. Spiegel a. a. O. II, S. LV f.). Die eigenthümliche Lebensweise der Essäer bestand zunächst in der Preisgebung des Eigenbesitzes oder in der Gütergemeinschaft. Von den Magiern berichtet Diogenes von Laerte Prooem. 6 (7) das *προκοσμήματά τε καὶ χρυσοφορίας ἀπαγορεύειν*. Die Essäer wohnten, wenigstens seit Philo, Plinius und Josephus, in besondern Ansiedlungen. Aehnliches lässt sich schon bei den Magiern nachweisen[1]). In der Speise enthielten sich die Essäer von Fleisch und Wein, wie bereits die spätern Magier[2]). Die Mahlzeit, bei welcher die Essäer nach dem eröffnenden Gebete das Wort nach fester Ordnung vergaben, darf uns wohl erinnern an den Ernst der persischen Mahlzeit, welche gleichfalls mit Gebet eröffnet und gar ohne alles Gespräch vollendet ward (vgl. Spiegel a. a. O. II, S. L). Auch dass die Essäer vor Aufgang der Sonne nichts Alltägliches (*οὐδὲν τῶν βεβήλων*) redeten, ist gut per-

1) Ammianus Marcellinus XXIII, 6 sagt von den Magiern, deren Zahl erst gering gewesen sei: aucti paulatim in amplitudinem gentis solidae concesserunt et nomen, villasque inhabitantes nulla murorum firmitudine communitas, et legibus suis uti permissi, religionis respectu sunt honorati.

2) Eubulos a. a. O. sagt über die *τρία γένη* der Magier: *ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένουσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζώων ἀποχῇ* (nach Hieronymus: quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere, nihil amplius in cibo sumere). Diogenes v. Laerte a. a. O. sagt über die Magier: *καὶ λάχανον τροφὴ τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής· καὶ κάλαμος ἡ βακτηρία, ᾧ κεντοῦντες (φασὶ) τοῦ τυροῦ ἀνῃροῦντο καὶ ἀπήσθιον.* Vgl. Plinius H. N. XI, 42 (97): tradunt Zorvastrem in desertis caseo vixisse annis viginti, ita temperato, ut vetustatem non sentiret.

sisch, da der Vendidad (XVIII, 14 f.) es als ein verdienstliches Werk anpreis't, die Nacht wachend, besonders betend zuzubringen. Die Enthaltung der Essäer von den blutigen Opfern hat gleichfalls schon bei den Parsen ihren Vorgang (vgl. Spiegel a. a. O. II, S. LXXI f.). Wenn die Essäer auch die Namen der Engel in ihrer Geheimlehre überlieferten, so darf man wohl an die Amshaspands und Izeds der Ormuzd-Religion denken. Die Verehrung, welche die Essäer der Sonne erwiesen, indem sie dieselbe bei dem Morgen-Gebete mit besondrer Inbrunst gleich Flehenden anredeten, vor ihren Strahlen alles Unreine und Gemeine verbargen, ist ächt persisch [1]). Die Vorhersagung des Zukünftigen beruht bei den Essäern auf der Annahme einer göttlichen Vorherbestimmung der Geschicke, welche gerade in der Ormuzd-Religion zu Hause war, in der Lehre von gemessenen Zeiträumen, Weltaltern und Jahrtausenden, durch welche der Kampf des Guten und des Bösen bis zur endlichen Entscheidung fortschreiten sollte [2]). Da mag uns denn Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essäer noch so sehr hellenisiren: die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib wie in ein Gefängniss herabgezogen sei, dass die gute Seele durch den Tod wie aus einer langen Knechtschaft erlös't werde, im Westen (jenseits des Oceans) an eine glückliche Ruhestätte gelange, wogegen die schlechte in einem finstern und winterlichen Winkel gestraft werde, — diese Ansicht ist durch und durch persisch und lässt uns kaum zweifeln, dass die Essäer auch die der Ormuzd-Religion eigenthümliche Auferstehungslehre angenommen haben. Als die jüdischen Magier erscheinen die Essäer ohnehin ganz ausdrücklich, wenn sie, wie Josephus bell. iud. II, 8, 6 sagt,

---

1) Vgl. Spiegel a. a. O. II, S. 21, III, S. XX. Auch die Perser durften sich im Angesichte der Sonne nicht entblössen, vgl. Herodot I, 133, Xenophon Cyrop. I, 2, 16. VIII, 8, 5, Plinius H. N. XXVIII, 6 (19), Ammianus Marcellinus XXIII, 6.

2) Vgl. meine Nachweisungen in dieser Zeitschrift 1866. IV, S. 401 f.

sich vorzüglich dem Studium der Schriften der Alten widmeten, besonders um zu finden, was für Leib und Seele heilsam ist, daher Wurzeln zur Vertreibung von Krankheiten und die Eigenschaften der Steine zu erforschen suchten. Nur sollte man endlich aufhören, die Essäer desshalb, wie noch Keim will, als Aerzte (von אָסָא heilen) benannt werden zu lassen, da die Doppelgestalt des Namens *Ἐσσαῖοι, Ἐσσηνοί* (d. h. aramäisch חָזִין) und *Ὀσσηνοί* (hebräisch חוֹזִים) dieselben vor allem als „Seher“ bezeichnet und ihren prophetistisch-magischen Ursprung vollkommen bestätigt[1]).

Von einem hellenistischen Einfluss auf das Judenthum kann ich bei den Essäern auch nicht das Geringste bemerken. Dass Philo die allegorische Schrifterklärung den Essäern nicht etwa nachsagt, sondern geradezu abspricht, meine ich schon hinlänglich dargethan zu haben[2]). Wohl aber reicht der Parsismus, wie ich jetzt sehe, nicht aus, um alle diejenigen Eigenthümlichkeiten zu erklären, welche sich nicht aus einer innern Entwickelung des Judenthums selbst ableiten lassen. Oder der Parsismus reicht nur insofern aus, als er selbst seit der Zeit der Arsakiden auch manche buddhistische Einwirkungen aufgenommen hatte.

Die essäischen Ordensgenossen unterschieden sich, wie Josephus bell. iud. II, 8, 10 sagt, *κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*

---

1) Gar nicht zu reden von dem orakelgebenden *ἐσσήνης* bei Josephus Ant. III, 7, 5 und von dem *Ἐσσήν*, dem Priester der ephesischen Artemis. Schon Suidas hat *Ἐσσαῖοι* ganz richtig übersetzt *θεωρητικοί*.

2) Philo sagt in der Schrift: Quod omnis probus liber §. 12, p. 458 von der Sabbatfeier der Essäer in den Synagogen: *εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Dass ich in m. jüd. Apokalyptik S. 268. 273 f. und in dieser Zeitschrift 1858. I, S. 127 f. *παρελθών* richtig in der Bedeutung „übergehen“ gefasst habe, kann man noch weiter sehen aus Eusebius KG. VI, 14, 1 von dem alexandrinischen Clemens *μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών*.

εἰς μοίρας τέσσαρας. Solche vier Stufen sind buddhistisch[1]). Der Eigenbesitz war bei den Essäern verboten. So durfte schon der buddhistische Çramana, d. h. Sinnenbändiger, als Einzelner nichts besitzen (vgl. Köppen a. a. O. S. 361 f.). An das Gelübde der Armuth schloss sich in den essäischen Ansiedlungen die Pflicht des Gehorsams, der Unterordnung unter die Vorsteher. Ziemlich so war es schon in den buddhistischen Klöstern (vgl. Köppen a. a. O. S. 366). Die Essäer vermieden das Salböl wie eine Befleckung und rieben sich den Leib ab, wenn sie einmal wider Willen gesalbt wurden. Dieser Zug ist augenfällig buddhistisch. Unter den zehn Vorschriften, welche der buddhistische Novize zu beobachten hatte, lautet die achte (bei Köppen a. a. O. S. 334), „sich nicht mit Blumen und Bändern zu schmücken, noch zu parfümiren und zu salben." Die Essäer enthielten sich des Genusses von Fleisch und Wein. Gerade der Buddhismus gebietet seinen Mönchen wie seinen Laien zu allererst: „Du sollst nichts tödten, was Leben hat," und an fünfter Stelle: „nichts Berauschendes zu trinken" (vgl. Köppen a. a. O. S. 334. 444). Es ist nun leicht zu erkennen, wesshalb die Essäer alle blutigen Opfer vermieden. Schon der Buddhismus hat alle Thieropfer abgeschafft (vgl. Köppen a. a. O. S. 457 f.). Die Essäer enthielten sich ferner grossentheils auch der Ehe und des geschlechtlichen Umgangs. Die Buddha-Religion gebietet Mönchen und Laien an dritter Stelle: „keine Unkeuschheit zu begehen" und hat für die Çramana's (Mönche) die Ehelosigkeit eingeführt (vgl. Köppen a. a. O. S. 352 f.). Die Essäer verwarfen den Unterschied von Freien

---

1) Nach Köppen a. a. O. I, S. 398 f. unterscheidet der Buddhismus vier Klassen von Aryas oder Ehrwürdigen, nämlich 1) die Stufe des Çrotaâpanna, welcher „den Strom erreicht hat," in die Strömung aus dem Sansâra in den Nirvâna eingetreten ist, 2) die Stufe des Sakridagâmin, „des einmal Wiederkehrenden," welcher nur noch einmal wiedergeboren wird, 3) die Stufe des Anâgâmin, „des nicht Wiederkehrenden," welcher nur noch in den Götter- und Brahma-Himmeln wiedergeboren wird, 4) des vollkommen reinen und sündlosen Archat.

und Knechten, indem sie, wie Philo[1]) sagt, in der Sklaverei eine Beeinträchtigung der Gleichheit aller Menschen, welche von Natur Brüder seien, erkannten. Gerade die Hauptlehre, durch welche der Buddhismus sich von allen frühern Religionen unterscheidet und seine grössten Eroberungen gemacht hat, ist die Gleichheit aller Menschen (vgl. Köppen a. a. O. S. 128 f.). Die zwei Dinge, in welchen jeder Essäer freie Hand hatte, waren nach Josephus bell. iud. II, 8, 6 Hülfleistung und Erbarmen. Die erste von den sechs grossen Tugenden des Buddhismus ist Mitleid oder Almosen (vgl. Köppen a. a. O. S. 313).

Alle diese Berührungen sind, meine ich, so bezeichnend, dass ich nicht anstehe, in dem Essäismus schon einen sehr bedeutenden Einfluss des Buddhismus anzunehmen. Warum sollte auch der Buddhismus nicht auf die Ormuzd-Religion, mittelbar auf das Judenthum eingewirkt haben, da er die Duldsamkeit gegen alle Religionen, in welchen er mehr oder weniger Wahrheit erkannte, auf seine Fahne geschrieben hat (vgl. Köppen a. a. O. S. 249)? Ist er doch bis in die griechischen Reiche vorgedrungen. Ein Jahrhundert nach dem dritten Concil[2]), welches in das 3. Jahrhundert v. Chr. fällt, also im 2. Jahrhundert v. Chr., hat der Buddhismus geblüht zu Alexandria, „der Hauptstadt des Javana-Landes" (vgl. Köppen a. a. O. S. 193), was schon an sich, zumal in dieser Zeit, schwerlich Alexandria ad Caucasum, sondern nur Alexandrien in Aegypten bedeuten kann. Dürfen wir uns da wundern, wenn der Buddhismus noch unmittelbarer und reiner auf das ägyptische, als auf das palästinische Judenthum einwirkte?

Aus Philo's Buch de vita contemplativa lernen wir die Therapeuten kennen, welche in der Nähe von Alexandrien

1) Qu. o. pr. lib. §. 12, p. 457 sq.

2) Lassen (Indische Alterthumskunde II, S. 229) setzt dieses Concil 246 v. Chr. Dasselbe ward im 17. u. 18. Jahre Açoka's (263—226 oder 260—223 v. Chr.), also 247 oder 246 v. Chr. gehalten, vgl. Köppen a. a. O. I, S. 177. 180. 203.

die palästinischen Essäer überboten. Der Name θεραπευταί bezeichnet hier vollends keine Arzneikunst, leibliche oder geistige, sondern den cultus Dei durch Beschaulichkeit und asketische Lebensweise [1]). Die Preisgebung des Eigenbesitzes geht hier über die essäische Gütergemeinschaft zu völliger Besitzlosigkeit, ähnlich dem buddhistischen Bettlerthum, hinaus. Neben der ächt buddhistischen Beschaulichkeit bieten die Therapeuten auch die ebenso buddhistische Verwerfung der Sklaverei wegen der natürlichen Gleichheit aller Menschen (vgl. Philo a. a. O. §. 9, p. 482) dar, die strenge Ehelosigkeit u. s. w. Ist der Parsismus bei den Essäern noch überwiegend, so hat bei diesem Nebenzweige des Judenthums schon der Buddhismus das Uebergewicht erlangt, und wir haben, meine ich, gar nicht nöthig, den Neupythagoreismus oder die orphisch-bakchische Askese zur Erklärung herbeizuholen.

II. Hat das spätere Judenthum von zwei so hervorragenden Religionen bleibende Einwirkungen aufgenommen: so hat der tiefe sittliche Ernst des Parsismus und der universalistische Zug des Buddhismus auf diesem Wege auch zu dem Ursprunge des Christenthums mitgewirkt. Schon bei dem Stifter des Christenthums lässt sich die nähere Verwandtschaft mit dem Essäismus gar nicht verkennen.

Keim findet es lächerlich, dass Geiger Jesum einfach als Pharisäer begrüsse (S. 22), hat aber selbst, wie ich längst geurtheilt habe [2]), Jesum den Pharisäern, seinen Hauptgegnern, viel zu nahe gerückt und seine unleugbaren Berührungen mit dem Essäismus zu sehr zurückgestellt. Keim kann es nicht leugnen, dass unsre Evangelien den Herrn auf der Höhe seiner Entwickelung im Kampf auf Leben und Tod mit dem Pharisäismus zeigen, hält es desshalb auch für erwiesen, dass Jesus niemals förmlich einer Schule der Schriftgelehrten oder Pharisäer angehörte. Allein das Schwei-

1) Vgl. meine jüdische Apokalyptik, S. 279, Anm. 1.
2) In dieser Zeitschrift 1862. I, S. 40 f. 1865. I, S. 44 f.

gen der Evangelien über diese Bezüge soll doch klarer Weise nur die Folge ihres Schweigens über die Entwicklungsjahre, noch mehr vielleicht die Folge des spätern notorischen Kampfes sein, welcher die Erinnerung des Kampfes verwischte, und was die Evangelien laut verschweigen, sollen sie in der Stille doch bejahen (a. a. O. S. 18).

Diese stille Bejahung eines Zusammenhangs Jesu mit dem Pharisäismus in den Evangelien hat mir nie eingeleuchtet. Jesus, sagt Keim, zeige eine enorme Pünctlichkeit in der Kenntniss des Pharisäismus und gebrauche wiederholt rabbinische Beweisführungen. Allein die Kenntnissnahme von der herrschenden Schriftgelehrsamkeit ist noch lange keine nähere Verbindung mit derselben. Keim ist ferner der Meinung, dass die eigentlichen Reichsgedanken, deren lebendigen Eindruck das ganze Auftreten Jesu beweis't, nur von dem Pharisäismus hochgetragen, dagegen von dem Essäismus vernachlässigt worden seien. Desshalb sieht er Jesum in den Evangelien mitunter gleichsam in verbundener Strömung mit den Pharisäern zur Einen Idee des Reiches Gottes und in überraschender Abhängigkeit von den allgemeinen Reichsprincipien, welche dieselben geltend machten. Gerechtigkeit vor Gott sei wohl schon Forderung des Alten Test., daher auch der Essäer gewesen, aber nach Josephus wie nach der Bergpredigt und nach Paulus doch das specifische Losungswort der Pharisäer. Mit directem Bezug auf die Pharisäer, obwohl gleich anfangs gegensätzlich in der Ausführung, habe Jesus Gerechtigkeit als die Grundforderung des Reichs Gottes erklärt, auch den pharisäischen Dienst der Almosen, nur in gereinigter Form, zu dieser Gerechtigkeit gezählt. Auch die demuthsvolle Beugung unter die strengschreitende göttliche Fügung, diese stoische Resignation des Pharisäismus, wie den frohlockenden Ausblick auf ein künftiges Leben, „nicht nur des Geistes, woran auch die Essäer glaubten," sondern einer Auferstehung des Leibes, mit dem doppelten Lohn für Gute und Böse, will Keim zu den bedeutungsvollsten Berührungen rechnen. Das alles

habe Jesum nicht gehindert, vom Beginn seines selbständigen Entscheids gegen die Lehre der Pharisäer und gegen jedes Jota ihrer thatsächlichen Gerechtigkeit zu protestiren und gegensätzlich das Grösste von ihnen zu lernen.

Also desshalb lässt Keim Jesum bei den Pharisäern in die Schule gegangen sein, weil er bei dem Essäismus die eigentlichen Reichsgedanken vernachlässigt und keine Auferstehung des Fleisches gelehrt findet. Zu dieser Ansicht sind wir aber durchaus nicht berechtigt, wenn der Essäismus, ebenso prophetistisch als parsisch, von der Weissagung des Zukünftigen, dessen Kern der endliche Eintritt des Reichs Gottes war, und von der persischen Eschatologie ausging. Und was der Essäismus in der Aufhebung der Sklaverei über die Gleichheit aller Menschen gelehrt hat, giebt Hrn. D. Keim vollends kein Recht, die essäische Flucht vor der Welt, „selbst vor der Nation," wohl den abstossendsten Gegensatz gegen diesen sympathetischen Weltdrang, gegen diese nationale Begeisterung Jesu und gegen seine allgemeine Menschenliebe zu nennen. Haben die Essäer denn nicht geschworen, „die Wahrheit stets zu lieben und die Lügen zu widerlegen," das Recht überall zu schützen (vgl. Josephus bell. iud. II, 8, 7)? Hielten sie sich nicht jeder Zeit zu „Hülfleistung und Erbarmen" verpflichtet? Haben die Essäer nicht für ihr Volk gegen die Römer ganz ordentlich mitgekämpft[1])? Es ist daher keineswegs begründet, wenn Keim (a. a. O. S. 15 f.) die Lehre Jesu im Verhältniss zum Essäismus im Grossen und im Kleinen weniger übereinstimmend als verschieden darstellt: „der Geist ist im Voraus ein andrer, das Gegentheil der Weltflucht wie der Weltenthaltsamkeit, welche ängstlich mechanisch schülerhaft und in Sabbatstrenge Askese treibt, auch das Gegentheil naturalistischer Speculation und hierarchischer Bevormundung. Im Einzelnen war die Hausgemeinschaft Jesu keine organisirte Gütergemeinschaft [aber doch eine Art von Entäusserung des Besitzes,

1) Vgl. m. jüd. Apokalyptik, S. 269, Anm. 3.

vgl. Matth. 19, 21 f.], seine Empfehlung der Ehelosigkeit ruhte auf sittlichen Pflichten gegen das Reich Gottes, nicht auf dualistischen Principien [die Ehelosigkeit war auch im Essäismus kein Ausfluss von Philosophie, sondern religiöser Art]; seine Zurückstellung der Opfer war noch lange kein Verbot; sein Eidverbot war kein absolutes [aber weitergehend als der einmalige Schwur der Essäer], sondern nur [?] ein Rückschlag der Sittlichkeit gegen die Eidspielereien der Pharisäer und des damaligen Verkehrslebens; von Taufe und Abendmahl als Nachbildern ihrer Waschungen und Mahle [wer behauptet das?] gar nicht zu reden."

So sehr Keim sich hiermit gegen meine Nachweisungen der Berührungen Jesu mit dem Essäismus, deren letzte er gar entstellt, wehren will, so muss er doch selbst hinzufügen: „Bei allen Verschiedenheiten war allerdings dennoch eine nicht ganz zufällige Verwandtschaftlichkeit des frommen Lebens. Vor allem der religiöse Grundsatz der Weihe des ganzen Seins an den Dienst der Gottheit, ohne die Nothwendigkeit eines Tempels, ohne das Bedürfniss blutiger Opfer, mit persönlicher Hingabe bis zum Tod, den ewige Hoffnung erhellte. Dann die sittlichen Grundsätze der Wahrheit ohne Eid, der Geringschätzung des irdischen Reichthums, der Mässigung und Selbstverleugnung, der Gerechtigkeit in jeder Form des Verkehrs, ja der „ärztlichen" Hülfe für die kranke Welt, mit welcher freilich nur Jesus den rechten vollen Ernst machte, diese reinsten Blüthen des Alten Testaments, obwohl umwuchert von zahllosem Laubwerk ascetischen und gesetzlichen Aberglaubens, sind allerdings ein Gemeinsames, die höchste Annäherung des Vorchristlichen zum Christlichen." Das ist mir, auch wenn ich kleinere Aehnlichkeiten in Matth. 6, 11. 16, 25. 20, 9 f. 26, 52 nicht anerkennen kann, ebenso aus der Seele gesprochen, wie Keim's weitere Erklärung: „Den Essäismus hat Jesus gekannt und das lebendige Salz — aus dem Geiste der Propheten — unter viel todtem nicht verachtet, vielleicht sogar an der Existenz dieses wirklichen Tugendbundes mitten im Volk zum

Gedanken einer religiösen Reformation seines ganzen Volks sich ermuthigt. Am greifbarsten hat er sich mit den Essäern berührt, indem er im Werktag seines Wirkens mit Johannes dem Täufer sich verband, dessen geschichtliches Auftreten man gewaltsam isolirt, wenn man es nicht als die ächte Mittelstufe zwischen Essäismus und Christenthum mit der denkwürdigen Erscheinung der durch Wasser und Tugend Reinen verknüpft." Nur insofern gehe ich noch weiter, als ich schon auf die früheste Jugend Jesu essäische Grundsätze und Sitten einwirken lasse. Denn ganz aus der Luft gegriffen ist es auf keinen Fall, was der alte Hegesippus bei Eusebius KG. II, 23, 5 f. über Jesu Bruder Jakobus berichtet: „Dieser war vom Leibe seiner Mutter her heilig. Wein und berauschende Getränke trank er nicht, noch ass er Lebendiges. Ein Scheermesser kam auf sein Haupt nicht, mit Oel salbte er sich nicht und ein Badezimmer (*βαλανεῖον*) brauchte er nicht" u. s. w.

Da brauchen wir Jesum wahrlich nicht von den Pharisäern „gegensätzlich das Höchste lernen" zu lassen, wenn schon die Frömmigkeit seines Elternhauses ein essäisches Gepräge trug. Da brauchen wir uns gar nicht zu wundern über die essäischen Züge, welche uns in der christlichen Urgemeinde, in dem Versuche der Gütergemeinschaft Apg. 2, 44. 45. 4, 32. 34, wie in der Lebensweise der Apostel [1]), so schlagend entgegentreten. Der Essäismus, in welchem die jüdische Religionslehre von dem ernsten Streben des Parsismus und von dem universalistischen Zuge des Buddhismus befruchtet ward, ist nun einmal der Boden gewesen,

---

1) Wie Jakobus, so sollen auch Petrus (vgl. Clem. Recogn. VII, 5. Hom. XII, 6) und Matthäus (vgl. Clemens v. Alex. Paed. II, 1, 16, p. 174) nichts Lebendiges genossen haben. Von Johannes wird die Ehelosigkeit gerühmt, vgl. Tertullian de monogam. 17, Methodius de resurr. I, 40, p. 85, Ignatius interpol. ad Philad. 4, Ambrosiaster zu 2 Kor. 11, 2, und Offbg. Joh. 11, 2 drückt nach der richtigen Erklärung Bleek's die Verwerfung der blutigen Opfer aus.

aus welchem das Senfkorn der christlichen Weltreligion emporwachsen sollte.

VII.

Programm der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1866 [1]).

Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlings-Versammlung ihr Urtheil ausgesprochen über fünf bei ihnen eingelieferten Abhandlungen. Zuerst wurden zwei Abhandlungen vorgenommen, eine hochdeutsche mit dem Wahlspruch: *Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστι*, und eine französische mit dem Wahlspruch: *Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* u. s. f., die Frage betreffend:

„Wie hat sich die Messias-Idee unter den Israeliten bis zur Zeit Jesu entwickelt? Hat Jesus sich selbst für den Messias erklärt, und, im bejahenden Falle, in welchem Sinne hat er solches gethan? Welchen Werth hat man dem Lehrsatze, dass Jesus der Messias ist, auf die Dauer zuzuschreiben?“

Nun wurde zwar beiden Verfassern Lob gespendet in Bezug auf ihre aufgeklärten Ansichten, und dem Letztgenannten auch noch wegen Verbesserung seines früher bei der Gesellschaft eingelieferten Aufsatzes; aber weder die eine noch die andere Abhandlung konnte zur Bekrönung in Anmerkung genommen werden, weil der erste Theil der Frage, die Entwickelung der Messias-Idee bis zur Zeit Jesu, ungenügend beantwortet war, obwohl das Mangelhafte in der einen Abhandlung mehr als in der andern in's Auge fiel; der zweite Theil, die Erklärung Jesu, seine Messiaswürde

---

1) Dem Herausgeber zugesandt unter dem 15. October 1866.

betreffend, nach Ansicht der Directoren, nicht in seinem Gewichte für die Gegenwart abgeschätzt und also oberflächlich behandelt war; und endlich, dass die Untersuchung nach dem auf Jesus angewendeten und fortdauernden Werth der Messias-Idee auf einer solchen Weise von den Verfassern geführt worden war, dass sie weder bestimmte, noch wichtige Resultate abgeworfen hatte.

Ferner wurde von den Directoren zwei hochdeutsche Abhandlungen in Erwägung genommen, mit den Wahlsprüchen: Wir können es ja nicht lassen u. s. f., und: *Καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Es waren Antworten auf die Frage:

„Die Gesellschaft verlangt: Eine genaue Beschreibung des Charakterbildes des Heilandes, den Synoptikern und dem Johannes-Evangelium, jedem besonders, zu entlehnen, damit, nach sorgfältiger Prüfung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daraus geschlossen werde, ob für unseren vierten Evangelisten die Autopsie festgehalten werden kann."

Aber auch diesen Antworten haben Directoren den Ehrenpreis verweigern müssen, weil beide Abhandlungen, obwohl die zweite werthvoller war als die erste, hierin mit einander übereinstimmten, dass sie den Christus der altlutherischen Dogmatik dargestellt, anstatt, nach den Bedürfnissen unserer Zeit und den Regeln der Kritik und Exegese, zu untersuchen, was für ein Charakterbild wir dem Heilande zuzuschreiben haben.

Endlich schritten Directoren zur Beurtheilung einer französischen Abhandlung mit dem Wahlspruch: *Τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν* u. s. f. Sie bezog sich auf die Frage:

„Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht bloss grammatischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des Neuen Testaments, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, dass aus dieser die übertriebene Askese in der christlichen Kirche herzuleiten wäre."

Mit Wohlgefallen hatten zwar Directoren bemerkt, dass der Verfasser Diess und Jenes aufgenommen hatte, was mit der Askese in Beziehung steht, aber sie fühlten sich doch veranlasst, seine Schrift ebenfalls als ungenügend bei Seite zu legen, weil sie durchweg zeigte, dass er den Sinn und die Tendenz der Frage nicht verstanden hatte, und nun der grössere Theil seines Aufsatzes sich ausserhalb der Frage bewog, indem der kleinere Theil nicht viel mehr enthielt als oberflächliche Raisonnements, welche die Sache um keinen Schritt weiter führten.

Da dieser Erfolg bloss Antworten betraf, die aus der Fremde eingegangen waren, glaubten Directoren sich begnügen zu können, darüber in ausländischen Zeitschriften Bericht zu erstatten. Solches hat demgemäss statt gehabt in der Protest. Kirchenzeitung des Hrn. Krause und in der Révue de Théologie des Hrn. Colani, mit Verweisung auf das Programm dieses Jahres, worin die Gründe, welche Directoren verhindert hatten, diese Abhandlungen zu bekrönen, mitgetheilt werden sollten, wie nun oben geschehen ist.

Bei jener Gelegenheit ist auch erwähnt worden, dass drei Abhandlungen zu spät bei der Gesellschaft eingeliefert wurden. Eine derselben wurde dem Postboten zu Leiden uneröffnet zurückgegeben, und Directoren hoffen zuversichtlich, dass sie alsbald darnach wieder in Händen des Verfassers angelangt sein wird. Die beiden Anderen wurden erst am 18. und 23. Januar d. J. in Empfang genommen. Nun liess es sich nicht vermuthen, dass sie Antworten enthalten würden auf Fragen der Gesellschaft, die schon vor dem 15. December 1865 hätten besorgt werden müssen. Auch die Adressen benachrichteten darüber nichts. Aber bei Eröffnung der Paquete ergab sich, dass diese wirklich verspätet eingesandte Abhandlungen enthielten. Die eine, mit dem Wahlspruch: qui bene distinguit u. s. f., war eine Antwort auf die Frage: über die Zukunft oder die Wiederkunft Christi; die andere, mit dem Wahlspruch: Chri-

stus est resurrectio u. s. f., bezog sich auf die Frage über die Realität der Auferstehung des Herrn. Es wurde nun in obgenannten Zeitschriften ebenfalls benachrichtigt, dass beide Abhandlungen im Hause des Secretairs der Gesellschaft den Herren Verfassern zur Disposition ständen, falls sie sich auf eine Weise anmeldeten, wodurch die Anonymität nicht aufgehoben und die Identität bewiesen wurde. Aber bis jetzt ist davon kein Gebrauch gemacht worden.

Directoren hatten in ihrer Herbst-Versammlung, am 17. Septbr. d. J. und folgenden Tagen, gewünscht, ein günstigeres Urtheil ausbringen zu können. Aber schon in Bezug auf die erste zur Tafel gebrachte Abhandlung sollte dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen. Es war eine niederländische, mit dem Wahlspruch: Het is ligter dat un Kemel ga u. s. f., die Frage betreffend:

„Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Anweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft."

Aber die Directoren stimmten darin überein, dass dieser Aufsatz für die Gesellschaft unbrauchbar sei, weil sein grösster Theil nicht viel mehr enthielt, als Uebersetzungen aus Puseyistischen Schriften, ohne den Gang des Puseyismus historisch zu entwickeln, und das Uebrige nur wenig Bemerkungen über die Ursachen dieser Erscheinung darbot, und über die Aussichten in der Zukunft, auf einer halben Seite, fast nichts lieferte. Darnach wurde von den Directoren die Beurtheilung vorgenommen von sechs Abhandlungen, zwei holländische und vier deutsche, über die Frage:

Weil in den letzten Zeiten in Bezug auf die Auferstehung des Herrn sich Bedenken erhoben haben, die nach der Ansicht Einiger den Glauben und die Hoffnung des Christen durchaus nicht gefährden, nach der Ansicht Anderer aber das Fundament der christlichen Religion untergraben, so fragt die Gesellschaft:

„Hat man nach den Zeugnissen des Neuen Testaments die geschichtliche Realität der Auferstehung des Herrn aus dem Grabe anzunehmen? Von welchem Gewichte ist der Glaube an jene Auferstehung gewesen für die Apostel und für die Gründung der christlichen Kirche? Welches Gewicht hat man von religiös-dogmatischen Gesichtspuncten aus dem Wesen der christlichen Religion gemäss, der Anerkennung jener Thatsache, als einer geschichtlichen, fortwährend beizumessen?“

Aber bei der holländischen, mit dem Wahlspruch: Zoo blyft geloof, hoop en liefde u. s. f., ergab sich, dass der Verfasser die ersten hundert Seiten gewidmet hatte an Untersuchungen, die, so wie sie dort vorlagen, sich ausserhalb dem eigentlichen Gegenstand der Frage bewogen, indem das Uebrige der Art war, dass es allenthalben an überzeugender Kraft fehlte.

Dem Verfasser der anderen holländischen Abhandlung, mit dem Wahlspruch: En ik ben dood geweest u. s. f., konnten sie das Lob nicht verweigern, dass er alle seine Kräfte aufgeboten hatte, seine schon früher eingereichte Beantwortung der Frage zu verbessern, und dass er seine Arbeit auch wirklich verbessert hatte; aber indem sie in derselben die erforderliche Selbständigkeit auf dem Wege der Untersuchung vermissten, ergaben sich ihnen noch zu viele Fehler ausserdem, sowohl der Form als dem Inhalte nach, um an Bekrönung denken zu können.

Nachdem sie zu den vier deutschen Abhandlungen geschritten, trafen sie in der ersten, mit dem Motto: *Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* Joh. 11, 25, eine Arbeit an, welche eine specielle Auszeichnung verdiente wegen der Gelehrsamkeit, des Scharfsinns und der frommen Gemüthlichkeit, die daraus allenthalben hervorleuchteten, indem er sich auch durch Vollständigkeit der Behandlung des Gegenstandes anempfahl. Sie bedauerten es darum, dass sie es nicht über sich erzwingen konnten, den Verfasser dieser, in mancher Hinsicht vortrefflichen Arbeit mit dem ausgesetzten Ehren-

preis zu bekrönen. Wider ihren Willen wurden sie darin verhindert, als sie die Gegenseite des Vortrefflichen in seiner Schrift in's Auge genommen: dass er, nämlich ausgegangen von unerwiesenen dogmatischen Voraussetzungen, ein partheyisches und vorgefasstes Streben geoffenbart gegen die rechtmässigen Forderungen der Wissenschaft, und, indem er seine Beweisführung sowohl mit unächten und bezweifelbaren, als mit ächten Bibelstellen zu stützen gesucht, selbst Dasjenige bestritten hatte, was zufolge späterer Entdeckungen durchaus unstreitig ist. In ihrem Urtheile über die anderen deutschen Abhandlungen haben Directoren sich kürzer fassen können. Die Abhandlung mit dem Wahlspruch: Dank sei Gott u. s. f., wurde als zu oberflächlich geurtheilt, um auch nur einigermassen in Betracht gezogen zu werden.

Eben so ungenügend wurde die andere erachtet, mit dem Motto: Credo in unum dominum u. s. f., insonderheit auch wegen völligen Mangel an historischer Kritik. Ebenfalls konnte die dritte, mit dem Wahlspruch: *Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, worin keine der früheren und späteren Schriften erwähnt worden war, bei Seite gelegt werden, weil sie zu keinem Resultate führte.

Nun sprachen Directoren ihr Urtheil aus über drei holländische Abhandlungen, die bei ihnen eingelaufen waren über die Frage: Da Etliche in unserer Zeit auf Grund einer grossen Anzahl Stellen in den Evangelien der Meinung sind, dass Jesus seine persönliche Zukunft angekündigt hat, und hieraus nachtheilige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen von dem Wesen und der Entwickelung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft:

„Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des Neuen Testaments, worin Jesus sein Kommen und Wiederkommen bespricht; woraus sich ergäbe, ob und in wie weit die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluss gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn, in Bezug auf diesen Gegenstand.“

Alle drei Abhandlungen, welche die Wahlsprüche führten: *Εἰς κρῖμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον*, my vermogen nicts tegen de waarheid, und *φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*, wurden als ungenügend bei Seite gelegt.

Ferner sprachen Directoren ihr Urtheil aus über eine französische Abhandlung, mit dem Wahlspruch: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν*, die Frage betreffend:

„Ueber den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes bei den Verfassern des Neuen Testaments.“ Dasselbe war ebenfalls abweisend; denn ob sie gleich anerkannten, dass der Verfasser einen klaren Blick auf das Material seiner Untersuchung geworfen, Unparteilichkeit in seinen Beurtheilungen angestrebt und zur Beantwortung der Frage namhafte Studien gemacht hatte, so fühlten sie sich doch veranlasst, auch diese Arbeit abzuweisen, nicht nur, weil es ihr im Allgemeinen an der erforderlichen Accuratesse und Gründlichkeit mangelte, sondern auch insbesondere, weil der Inhalt des Wunderbegriffes der Verfasser des Neuen Testaments nicht mit hinreichender Klarheit angewiesen war, und die Bestimmung seines Werthes viel zu wenig an's Licht trat.

Schliesslich urtheilten die Directoren über eine hochdeutsche Antwort, mit dem Wahlspruch: *Πάντα δοκιμάζετε*, auf die Frage: „Eine Untersuchung nach dem Ursprung und dem Zweck der drei Briefe, welche dem Apostel Johannes zugeschrieben werden.“

Sie glaubten darin den Versuch eines tüchtigen Verfassers zu sehen, der aber die erforderliche Musse nicht gefunden zu haben schien, den Gegenstand nach Gebühr zu behandeln.

Bei Erneuerung setzt die Gesellschaft diese zwei Fragen zur Beantwortung aus:

I. „Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht blos grammatischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des Neuen Testaments, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, dass aus dieser die übertriebene Askese in der christlichen Kirche herzuleiten wäre?“

II. „Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Anweisung der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft.“

Ueberdiess werden noch zwei Fragen wiederholt, aber mit kleinerer oder grösserer Aenderung, wonach sie also lauten:

I. „Da Etliche in unserer Zeit auf Grund einer grossen Anzahl Stellen in den Evangelien der Meinung sind, dass Jesus seine persönliche Zukunft angekündigt hat und hieraus nachtheilige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen von dem Wesen und der Entwicklung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft:

„Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des Neuen Testaments, worin Jesus von seiner Zukunft spricht; damit sich daraus ergäbe, ob und in wie fern die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluss gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn in Bezug auf diesen Gegenstand.“

II. „Da sich bei dem heutigen Streite über die Wunder, welche von Jesus und den Aposteln zufolge des Neuen Testaments verrichtet worden sind, mannigfache Meinungsverschiedenheit offenbart, sowohl über Dasjenige, was die Verfasser jener Schriften sich bei ihrer Darstellung unter Wunder vorgestellt haben, als über den relativen Werth, den man jener Vorstellung zuzuerkennen hat, so fragt die Gesellschaft:

„Eine Abhandlung über den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes, sowie dieser bei den Verfassern des Neuen Testaments angetroffen wird.“

Daneben schreibt die Gesellschaft die zwei nachfolgenden Preisfragen aus:

I. „Eine Abhandlung über die Trennung von Kirche und Staat.“

Die Gesellschaft verlangt, dass man mit Sonderung achte auf das Princip und auf die Anwendung desselben, insonderheit für die Niederlande.

II. „Wie hat man dem Geiste und den Principien des Christenthums gemäss über den Krieg zu urtheilen? Welche Versuche sind früher und später vorgenommen worden, um dem Kriegführen Einhalt zu thun? Was lässt sich in Diesem bei dem Fortschritt der gesellschaftlichen Entwickelung

und unter dem Einfluss religiöser und sittlicher Bildung für die Zukunft erwarten?"

Directoren verlangen eine gründliche Behandlung des Gegenstandes, verbunden mit einer klaren und gefälligen Darstellung für Gebildete jeglichen Standes einladend.

Die Antworten auf diese sechs Fragen werden vor dem 15. December 1867 bei der Gesellschaft entgegengesehen. Was später eintrifft, wird pflichtgemäss unbeurtheilt bei Seite gelegt. Für die genügende Beantwortung jeder obgenannten Preisfrage wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, falls sie es nicht vorziehen, die goldene Denkmünze der Gesellschaft von zweihundert und funfzig Gulden an Werth, nebst hundert und funfzig Gulden in baarem Gelde, oder die silberne Denkmünze, nebst dreihundert und fünfundachtzig Gulden in baarem Gelde, zu erhalten.

Hatte die Gesellschaft blos eine Frage, die Frage über die Todesstrafe, ausgeschrieben zur Beantwortung vor dem 1. Septbr. 1866; über diesen Gegenstand sind zwei deutsche Abhandlungen erhalten, mit den Wahlsprüchen: Wenn die Gerechtigkeit untergeht u. s. f., und: Der Buchstabe tödtet u. s. f.

Dieselben circuliren bei den Directoren, damit diese in ihrer Frühlings-Versammlung darüber ihr Urtheil ausbringen können. Vor dem 15. Decbr. d. J. werden die Antworten entgegengesehen auf die Fragen über den Dualismus und Monismus; eine Apologie des Christenthums, und ein religiöses Lesebuch über die Allgegenwart Gottes.

Auf die zweite dieser Fragen ist schon eine lateinisch geschriebene Antwort eingesandt worden, mit dem Wahlspruch: *Ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν* u. s. f. In der künftigen Herbst-Versammlung werden Directoren diese Arbeit, nebst dem, was ferner vor der Hälfte des Decembers d. J. noch empfangen werden wird, der Beurtheilung unterziehen.

Die Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, dass sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, welches behörlich versiegelt ist,

habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst sein, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Auch wird den Bewerbern auf's Neue in Erinnerung gebracht, dass auf kurzgefasste Behandlung grosser Werth gelegt wird, indem es sich von Jahr zu Jahr ergeben hat, dass die Verfasser sich sehr benachtheiligen, wenn sie bei ihren Antworten, auf Fragen der Gesellschaft, die äussere Form vernachlässigen. Die Directoren benachrichtigen dann auch wiederum, dass sie unabänderlich beschlossen haben, Abhandlungen, deren Schriftzüge nach ihrer einstimmigen Ansicht undeutlich sind, unbeurtheilt zu beseitigen. Die Abhandlungen müssen von einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben und portofrei an den Mitdirector und Secretair der Gesellschaft, Prof. Dr. W. A. van Hengel zu Leiden, eingesandt werden.

Ferner wird auf's Neue zur Warnung daran erinnert, dass die Verfasser durch Einsendung ihrer Abhandlungen sich verbinden, von denselben, im Fall sie bekrönt und in den Werken der Gesellschaft gedruckt worden sind, keine neuen oder verbesserten Auflagen herauszugeben, ohne dazu die ausdrückliche Zustimmung der Directoren erworben zu haben.

Auch werde im Auge behalten, dass das eingelieferte Manuscript einer abgewiesenen Abhandlung das Eigenthum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, dass die Gesellschaft es freiwillig abtrete.

Berichtigung.

Der Herr Verfasser der Abhandlung: „Prophetenthum, Pharisäer und Jesus" in dieser Zeitschrift 1866. IV, S. 376 f., Friedrich Meyer, bittet um die Bezeichnung als Cand. theol. anstatt als Dr. ph., wie er irrthümlich genannt worden ist. D. Herausgeber.

Gebauer - Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

VIII.

Die Religion und die Religions-Wissenschaft

von

Friedrich Meyer in Erfurt.

Die Wissenschaft von der Religion ist die Verknüpfung zweier Elemente, die nur eine ganz bestimmte Stellung zu einander vertragen. Das erstere, das Glauben und was demselben angehört, hat sich zum zweiten, dem denkenden Erkennen, genau in derselben Weise zu verhalten, wie beispielsweise die Kunst zur Aesthetik, d. h. durchaus nur als Object. Niemals darf das Object einer Wissenschaft das wissenschaftliche Verfahren zu alteriren versuchen, da dieses letztere einzig und allein seinen eigenen Gesetzen zu gehorchen hat.

Das Object der Religions-Wissenschaft ist nun erstlich die Gesammtheit der historischen Glaubens-Gestaltungen, der sogenannten positiven Religionen, zweitens die lebendige Quelle derselben: die Glaubens-Thätigkeit.

Bevor die psychologische und metaphysische Analysis der letzteren nicht vollzogen worden, ist eine wahrhafte Einsicht auch in die historischen Glaubens-Gestaltungen unmöglich.

Versuchen wir in Folgendem den Begriff der Glaubens-Thätigkeit zu gewinnen und betrachten wir zu diesem Zwecke zunächst die gebräuchlichen Definitionen — was leisten dieselben? Z. B. die naive, Glauben sei Gottes-Bewusstsein —? Aber — was ist „Gott," d. h. auf welchem doch eben erst zu erklärenden Wege kommen wir zu unserer, kommt jedes

Volk zu seiner Gottes-Idee? Diese ist ja selbst eben erst das Erzeugniss des Glaubens. — Was ist dann zweitens „Bewusstsein?“ Das ist doch etwas höchst Verwickeltes und Unbestimmtes. Wie unterscheidet sich da das religiöse Glauben vom philosophischen Denken Gottes oder vom Dichten, das doch auch das Göttliche, Ewige im Bewusstsein erfasst, oder vom ethischen Leben?

Die wissenschaftlich brauchbarste aller vorhandnen Definitionen ist jedenfalls die Schleiermacher'sche: die Religion sei das Gefühl unsrer Abhängigkeit dem Absoluten gegenüber.

In dieser Definition ist erstlich psychologisch das religiöse Leben näher bezeichnet als Gefühl, d. h. als principiell subjectiv — im Unterschiede vom Erkennen, das die Objectivität erfasst — und in Gleichstellung mit der Kunst und mit dem ethischen Leben, die ebenfalls das Gefühl zur Wurzel haben, Objectivirungen des Innern sind.

Zweitens ist in der obigen Definition auch das metaphysische Wesen des Glaubens, nämlich unsre Beziehung auf das Absolute, bezeichnet.

Das Gefühl, um zunächst auf die psychologische Betrachtung einzugehen, das Gefühl ist eine derartige (durch irgend welche Vorstellung geweckte) Erregtheit der Subjectivität, dass in dieser Erregtheit die Vorstellung, welche ihr den Anlass gegeben, keineswegs die bestimmende Norm des gesammten geistigen Verhaltens bildet — das thut allein die Subjectivität mit ihrer Eigenthümlichkeit: Wie es im Erkennen auf die Sache, so kommt es im Gefühl entscheidend auf die Person an.

Denn dies ist das Wesentliche des Gefühls, dass das Objective (die veranlassende Vorstellung) gänzlich eingeschmolzen wird in das Subjective, in das Ich — gleichsam in dessen Blut, in dessen Substanz eingeschmolzen wird! So verliert das Objective seine Selbständigkeit, und die Subjectivität bringt von nun an sich selbst souverain zur Geltung.

Das Gefühl ist bloss als solches so lange vorhanden, als der subjective Inhalt noch nicht objectivirt worden, vielmehr mit dem Ich noch unmittelbar und unterschiedslos verschmolzen ist.

Bevor wir aber hier weiter gehen, haben wir einen Schritt zurück zu thun, nämlich, da jedes Gefühl durch eine bestimmte Vorstellung angeregt sein muss, uns die Frage vorzulegen: Welches ist die Vorstellung, durch die das religiöse Gefühl angeregt worden?

Die Antwort lautet: Es ist diejenige, in Form welcher dem menschlichen Bewusstsein jedesmal zuerst die Idee des Absoluten aufgeleuchtet ist — d. i. desjenigen Wesens, das erstlich gänzlich unbedingt, gänzlich schlechthin besteht, zweitens dann auch den letzten Grund aller bedingten Existenz bildet. Die erstere Bestimmung ist die ontologische, die zweite die kosmologische. Die erstere macht die eigentliche Grundlage des Gottesgedankens aus, die letztere, der sich die teleologische und ethische anschliessen, bietet das Material zur näheren Bestimmung und Ausfüllung der Gottes-Idee.

Diese — zugleich ontologische und kosmologische — Idee vom Absoluten ist durchaus nicht empirischen Ursprungs, sondern schlechterdings nur intelligibeln Charakters; diese Idee vom Absoluten ist ausschliesslich und unmittelbar durch die geistige Natur unsres Bewusstseins gegeben; nämlich durch die Nothwendigkeit, mit welcher der denkende Geist das Unbedingte erfasst, das des Geistes eignes unendliches Princip ist, und sodann dies unendliche Princip allem anderweitigen, endlichen Inhalte entgegensetzt — es als das schlechthin Seiende allem Bedingten, Einzelnen u. s. w. gegenüberstellt.

Unsre Idee vom Absoluten trägt aber in sich selbst die Gewähr, nichts Andres, als die Manifestation des Absoluten selber zu sein; denn wir besitzen das unendliche Princip in unserm unmittelbaren Bewusstsein als

nicht von uns gesetzt, sondern als uns bedingend.

Weil wir aber vom Absoluten nicht in der Weise abhängig sind, dass dasselbe ausserhalb unsrer stände — vielmehr in der Art, dass es das eigne Wesen, der eigne Grund unsres Geistes ist: „der Geist," der nur Einer ist, so vielfach auch seine Individuationen —, desshalb setzen wir an die Stelle des Schleiermacher'schen Ausdrucks: „Abhängigkeit" vom Absoluten, lieber die Bezeichnung: „Gegründetsein" in demselben.

Die Idee vom Absoluten ist nun der jedesmalige Kern in jenen Vorstellungen, die wir als die objectiven Voraussetzungen des religiösen Gefühls bezeichnet haben. Der jedesmalige ideelle Kern, um den sich jedoch von vornherein die realen Anschauungs-Elemente der ursprünglichen Vorstellung gesammelt haben. Und zwar in unkritischer Weise. Obwohl nämlich das Unbedingte durchaus nichts Phänomenales, sondern durchaus nur intelligibel ist, so wird es dennoch in der naiven Vorstellung stets als einzelnes, räumliches und zeitliches, phänomenales Wesen vorgestellt, nämlich in unmittelbarer, identificirender Verknüpfung mit gewissen Anschauungen, z. B. mit der Anschauung des unendlichen, erhabnen, leuchtenden Himmels. Nicht den Himmel, die Sonne oder sonst ein Ding im prosaischen Sinne haben hierbei die Völker angebetet, sondern das Unendliche als das geheimnissvoll-offenbare Wesen dieser Erscheinungen. Später hat sich die Idee des Absoluten allerdings vor diesen primären Anschauungen gelöst, ist aber damit natürlich keineswegs kritisch gefasst worden.

Verwerflich ist übrigens die Verknüpfung des Absoluten mit dem Empirischen nur sofern sie eine unmittelbare, eine Identificirung ist — an sich selbst aber ist jene Verknüpfung stets mit dem höchsten Rechte geschehen. In der Natur- wie in der Geistes-Religion. Dort verbindet sich die metaphysische Idee des Absoluten mit dem empirischen Inhalte unsrer Aussenwelt, hier mit dem unsrer Innenwelt.

Dort wird die Naturmacht als die reale Erscheinung und Wirksamkeit des Absoluten empfunden — hier die sittliche Macht, das Rechtsgefühl, die Liebe, die Begeisterung! Nur jenes einseitige und unfertige Denken, das in der halbkritischen Vorstellung des Absoluten als eines jenseitigen Wesens stecken bleibt — nur das sträubt sich gegen diese lebendige Erfassung des Unendlichen, gegen diese Anerkennung der mehr als mythischen Fleischwerdung des Logos.

Haben wir nun im Bisherigen die Vorstellung des Absoluten als das erste Moment in der Genesis des Glaubens betrachtet, so wenden wir uns jetzt zum zweiten Momente, dem Gefühle. Wir haben hierbei durchaus nicht zu vergessen, dass diese Momente in ihrer Wirklichkeit stets untrennbar und gleichzeitig sind. Nur für unsre Betrachtung, nur für die begriffliche Anordnung geschieht es, dass wir von dem ersten, zweiten und dritten Momente reden.

Jene ursprünglichste Vorstellung vom Absoluten rein objectiv zu besitzen, das ist von vornherein gar nicht möglich —: es liegt vielmehr in der Natur der Sache, dass sofort auch schon die unmittelbarste Beziehung dieses Absoluten auf uns eintritt. Denn das Wesen, von dem wir schlechthin abhängig, in welchem wir gänzlich gegründet sind — greift eben damit unmittelbar in unser Ich ein; — wir mögen es im alltäglichen Leben und im Wohlsein mitunter vergessen, in jedem Augenblick ernster und tiefer Erregung empfinden wir unsre Abhängigkeit. Und versenkt sich das Bewusstsein in dies Gefühl, so empfindet es sich selbst gleichsam nur als einen Hauch aus dem Munde der Gottheit und die göttliche Macht als das allein Wahre und Wesenhafte in seinem eignen Dasein.

So ergiebt sich das Gefühls-Moment.

Dieser subjective Charakter unterscheidet die Religion von der Philosophie: Die Religion fragt nicht danach, was das Absolute an sich sei, sondern danach, was es für uns sei. Desshalb gehört nicht zu den Ariern, den Völkern des

objectiven, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen Geistes — sondern zu den Semiten, den prononcirten Subjectivisten, das klassische Volk der Religion.

Das blosse Gefühl wäre nun aber, wie oben erwähnt ist, nur die unmittelbare und gänzlich ungeschiedene Einheit des Gefühls-Inhaltes mit dem Subjecte. Das religiöse Gefühl für sich wäre also bloss die Hingegebenheit, mystische Versunkenheit des Ich in den Eindruck der Gottes-Vorstellung auf die Seele. Der Gefühls-Inhalt wird jedoch nothwendig objectivirt; die Gottes-Vorstellung, die gleichsam in das Schmelzfeuer des Gefühls hineingenommen war, tritt nun aus demselben als ein neues, ganz umgeschaffnes, aus der Substanz der Subjectivität neugebornes Wesen wieder hervor. Dies Hervorgehen ist die Bildung der Glaubens-Vorstellungen. Und wir haben hier eine nähere Bestimmung in die Schleiermacher'sche Definition einzufügen, nämlich an die Stelle der Bezeichnung des Glaubens als Gefühles den genaueren Ausdruck zu setzen: der Glaube ist aus dem Gefühl hervorgehende Geistes-Thätigkeit.

Eine verwandte Thätigkeit von ebenso subjectivem Principe ist das Dichten — auch dies durchaus kein Erfassen eines Objectiven, kein Nachmachen der Objectivität, sondern ein Objectiviren subjectiver, dem Herzen entquellender, d. h. zuvor als Gefühl vorhandner Substanz, ein Schaffen, Gebären, Heraustretenlassen aus der Tiefe der Seele. Die Religion ist nicht Empirie, sondern Prophetie; nicht Erkennen, sondern Postuliren —; nicht der receptive Geist, sondern der productive, der den eigensten subjectiven Trieb, Drang und Willen hervorbrechen lässt, — der ist der Werkmeister, der Schöpfer, das Princip, der eigentliche Inhalt der Religion, gleichviel wie viel Erkenntniss-Elemente mit eingeschlossen sein mögen.

Dass in dieser Weise das Pathos der eigentliche Kern und Lebenstrieb jedes Glaubens sei, wird nun zwar in der allgemeinen philosophischen Betrachtung oft anerkannt — in

der speciellen geschichtlichen Darstellung jedoch eben so oft vergessen. In der geschichtlichen Darstellung ist es gebräuchlich, die Veränderungen in den Glaubens-Vorstellungen ohne Weiteres als die Entwickelung des Glaubens selbst zu betrachten. Man vergisst, dass jene Vorstellungen ursprünglich aus einer ganz andern Sphäre des Geistes stammen, als das jedesmalige praktische Pathos, dass sie diesem gegenüber zunächst also accidentiell sind und erst in zweiter Linie, sofern sie nämlich in den Dienst des religiösen Interesses gezogen worden (als Ausdrucksmittel desselben), nun allerdings in eine gewisse Einheit mit demselben getreten sind.

Desshalb darf man niemals eine religiöse Vorstellung unmittelbar mit dem religiösen Gemüths-Principe zusammenwerfen — mag die Vorstellung auch noch so wichtig und in der That historisch unentbehrlich sein. So wird z. B. im Glauben der christlichen Urgemeinden das Himmelreich in einer nach modernen Begriffen sehr phantastischen Form vorgestellt — dennoch ist es innerhalb dieser Phantastik etwas sehr Reelles, das die alte Welt aus den Angeln gehoben hat —: es ist das enthusiastische, nicht bloss die Gedanken, sondern auch den tiefsten Willen beseelende und wie jede grosse Begeisterung in der Weltgeschichte flammengleich um sich greifende Gefühl jener Sklaven, Frauen, Handwerker, frei erklärt zu sein von der alten Knechtschaft und Entwürdigung, — erhoben worden zu sein zu einer Menschenwürde und Gotteskindschaft hoch hinaus über alle Tyrannei dieses zerfallenden Weltreichs! Dies Pathos konnte sich aber natürlich nur mit derjenigen Vorstellungsweise verknüpfen, die den von ihm Erfüllten allein geläufig war, mit der populären Vorstellungsweise der Zeit. Die Vorstellung ist immer nur die relativ zufällige Form, in der sich das Pathos, d. i. das eigentliche Wesen der Religion objectivirt.

Während in der künstlerischen Thätigkeit die Subjectivität sich objectivirt ausschliesslich mittels der selbständig

wirkenden und nur ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Phantasie, bringt im Glauben dieselbe Subjectivität sich vermittels ihres gesammten naiven Lebens, ihrer noch geschlossenen Lebens-Einheit zum Ausdruck. Ungeschieden finden wir hier vereinigt religiöse Sitte, Dichtung, Gesetzgebung, Lehre[1]).

Hiermit haben wir die Religion im engeren, specifischen Sinne charakterisirt, die Religion in der Form der noch geschlossenen Lebens-Einheit, die naive Religion. Diese Form kann jedoch überschritten werden, nur der Name wechselt dabei. Dichten, Denken und ethisches Leben werden ja, wenn sie sich jedes seiner Eigenthümlichkeit gemäss rein und selbständig entwickeln, desshalb doch nicht, soweit sie überhaupt religiöser Natur sind, diesem ihrem lebendigen Grunde entfremdet. So ist eine Poesie, wie die Göthe'sche in der Iphigenie und dem Faust, die Shakespeare'sche in den grossen Tragödien u. s. w., im eminenten Masse religiös — aber es ist nicht mehr die primitive, ungeschiedene Form des Religiösen, sondern die andre Gestaltung dieses Geistes, die wir gewöhnlich nicht mehr Religion nennen. Der Protestantismus ist seiner Tendenz nach wesentlich der Uebergang von der primitiven Geschlossenheit des religiösen Lebens zur immer freieren Verselbständigung der verschiedenen Formen desselben — während der alte Katholicismus die einzig consequente und grossartige Darstellung jener Geschlossenheit ist. Im Anschluss an die religiöse Poesie giebt es auch eine religiöse Lehre, eine mehr oder minder verstandesförmige Schematisirung der religiösen Vorstellungen. Aber es giebt keine religiöse Wissenschaft. Denn diese ist denkendes Erkennen; sie kann sich nicht mit jener Schematisirung und einigen apologetischen Reflexionen begnü-

1) Das ist der formale Unterschied zwischen Kunst und Religion. Formal hat mithin die Religion das weitere Gebiet. Inhaltlich jedoch die Kunst. Denn in der Kunst objectiviren sich alle Lebensbeziehungen, in der Religion aber nur Eine, allerdings die geistig tiefgehendste, die Beziehung zum Absoluten.

gen, sondern verlangt ein von subjectiver Seite gänzlich unbeeinflusstes Eingehen bis in die letzten psychologischen und metaphysischen Principien. Es giebt keine religiöse Philosophie, wohl aber giebt es eine philosophische Betrachtung der Religion und eine Wissenschaft, welche die Religion zu ihrem Gegenstande hat.

Da wir jetzt von der Charakterisirung der Religion zu der der Religions-Wissenschaft übergehen, so ist hier der Ort, an Stelle der Definition vom Glauben, an die wir angeknüpft hatten, diejenige zu setzen, die wir im Obigen verdeutlicht zu haben glauben, nämlich diese: „Unsre Religion ist unser gesammtes aus dem Gefühl unsres Gegründetseins im Absoluten hervorgegangenes Geistesleben.“

Die Religions-Wissenschaft, zu deren Betrachtung wir uns nun wenden, hat, wie schon im Eingange bemerkt ist, zu ihrem Gegenstande erstlich das Glauben, sodann die historischen Schöpfungen dieses Glaubens nach allen Richtungen des inneren und äusseren Lebens, diese Schöpfungen, die dem naiven frommen Bewusstsein natürlich keineswegs in ihrer psychologischen Genesis und metaphysischen Herkunft durchsichtig sind, die dasselbe daher nur unvermittelt vom Absoluten abzuleiten weiss.

Die ursprünglichen, noch frischen und flüssigen Schöpfungen des Glaubens sind meist eben so klar und durchsichtig, wie bei allen edler angelegten Völkern schön und ergreifend; — sie sind jedenfalls menschlich zu fühlen und zu fassen. Diese Glaubensschöpfungen haben nun aber ihre Fortbildung nach allen Seiten des Lebens gehabt, auf die sie ja auch von vornherein gerichtet gewesen — eine Fortbildung, in die natürlich alle möglichen Elemente, ein jedes mit der vollen Macht, die ihm Neigung, Schicksal u. s. w. der Gläubigen verleiht, hineingewirkt haben: hier die keineswegs stets mit gebührender Zurückhaltung versinnlichende Phantasie, dort die unkritisch schematisirende und reflectirende Dogmenbildung, dort endlich die kirchliche Politik — diese Fortbildung hat stets die Gefahr gebracht, dass nach und

nach ein übermächtiges Aeusseres von Mythen, Dogmen, Gebräuchen, Gesetzen das kaum mehr auffindbare, jedenfalls aber mit so vielem Fremdartigen verwickelte lebendige Innere des Glaubens überwuchere. Alles dies hat nun die Religions-Wissenschaft historisch, psychologisch und metaphysisch zu durchleuchten bis in die letzten Gründe hinein.

Sobald hierbei irgend ein Stück vom Aeusseren des Glaubens, irgend ein Dogma, wenn auch vielleicht unter dem Titel einer „religiösen Erfahrung“ unanalysirt, als „Mysterium“ zur Norm statt zum Objecte des Denkens gemacht wird, haben wir Scholastik vor uns. Ich rede hier nicht speciell von der mittelalterlichen.

Man muss die lebendigen von den scholastischen Mysterien unterscheiden. Die ersteren sind concrete Realitäten, die andern dogmatische Formeln, Hypostasirungen von Begriffen.

Der kritischen Religions-Wissenschaft sind alle Glaubens-Vorstellungen, Ueberlieferungen, Institutionen — alle dogmatischen Voraussetzungen, mystischen Erfahrungen u. s. w. schlechthin nur Objecte, die sich auf ihren letzten Ursprung, auf ihre innersten Principien ansehen lassen müssen. Alles bloss Positive wird hier in den Schmelztiegel der rückhaltslosesten historischen, psychologischen und metaphysischen Analysis geworfen — sicher, dass die wahrhaften Heiligthümer, dass die lebendigen Mysterien nur mit neuem Glanze und Gewichte aus diesem Feuer hervorgehen können — so wie die strengste ästhetische Kritik ein wahres Kunstwerk ja auch nur verherrlichen kann!

Dem gegenüber beruht die Scholastik auf jener Identificirung des Dogma's mit der Religion, welche satirisch constatirend Hobbes erklärte: Die göttlichen Geheimnisse dürfen nicht gekaut, sondern müssen ganz hinuntergeschluckt werden wie Pillen!

So stehen das kritische und das scholastische Verfahren einander gegenüber. Alle Unterschiede der Lehr-Systeme

sind, sofern man nach dem wissenschaftlichen Charakter der letzteren fragt, diesem Unterschiede untergeordnet.

IX.

Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien

von

Lic. theol. **J. B. Hanne** in Greifswald.

Zu den Partien der jüdischen Geschichte, die zwar in letzter Zeit häufiger durchforscht worden sind und auch so berufene und tief eindringende Bearbeiter wie Heinrich Ewald[1]) gefunden haben, dennoch aber an vielen Stellen noch an Unklarheiten leiden und hier und da eine eingehendere Bearbeitung nicht überflüssig erscheinen lassen, gehört vor allem die Zeit des zweiten Tempels, von der Rückkehr der Juden aus dem Exil bis zu den Herodäern herab. Hier lassen nämlich die Darstellungen in Bezug darauf, welches die bewegenden Kräfte und Mächte des zweiten Staatslebens gewesen seien, noch Manches zu wünschen übrig. Die Geschichte spielt sich ab, Ereigniss reiht sich an Ereigniss: allein wie es von Seiten der Juden wesentlich mitbedingt war, dass das israelitische Volk in die verschiedensten Wechselfälle hineingerieth, die über dasselbe ja nicht wie ein Geschick nur hereinbrechen, sondern grossentheils durch sein eignes Verhalten mit veranlasst wurden: darüber ist zwar schon viel Gutes und Einleuchtendes, besonders von Ewald, beigebracht, ohne dass indessen dieser Punct schon völlig erschöpfend behandelt worden wäre. Und doch ist es so wichtig und nothwendig, gerade das innere Getriebe dieser

---

1) Selbst der jüdische Gelehrte Jost gesteht Ewald eine „in der That grossartige Anschauung von der Entwicklung Israels" zu. Gesch. des Judenthums und seiner Secten I. S. III.

Zeit recht genau zu erkennen. Denn sie bereitet die NTliche vor, giebt sozusagen die Einleitung zur Entstehungs-Geschichte des Christenthums, bildet den nationalen Hintergrund zu den Ereignissen der heiligen Geschichte, die ohne denselben ihres rechten Verständnisses in manchen Stücken durchaus entbehrt; wie das ja allgemein jetzt anerkannt ist und unter andern Schneckenburger und Baumgarten[1]) die Veranlassung zu höchst schätzenswerthen Schriften gegeben hat.

Genauer unsere Desiderien auszusprechen, vermissen wir die genügende Beachtung der innern Verhältnisse, besonders der Parteien und ihrer Bestrebungen im Judenthum. Wird eines jeden Staates Geschichte hauptsächlich durch die verschiedenen Mächte, die sein inneres Leben bewegen, bedingt und gestaltet, und muss nothwendiger Weise deshalb da, wo man diese Factoren bei der Rechnung ausser Acht gelassen oder nicht genug zu Rathe gezogen hat, die ganze Darstellung daran laboriren und theilweis nicht zur rechten Durchsichtigkeit gelangen können: so ist das letztere ganz besonders bei dieser Periode der jüdischen Geschichte der Fall, da gerade ihr so stark wie wohl keiner andern, früheren, das Parteiwesen und die Parteibestrebungen ihren Stempel aufgedrückt, dieselbe beeinflusst und geleitet haben.

Wenn wir es daher unternehmen, die hauptsächlichsten Momente dieses nachexilischen Parteilebens in Judäa im Folgenden kurz zu skizziren, so meinen wir damit, nicht zwar etwas an und für sich schon Werthvolles zu liefern, sondern nur einen geringen Beitrag zum eingehenderen Verständniss der NTlichen Vor- und Zeitgeschichte zu geben. Zugleich aber auch, und das ist eigentlich der Hauptzweck unserer Darstellung, möchten wir dadurch mithelfen, ein noch häufig verbreitetes Vorurtheil, das sich aber schon länger als abge-

---

1) Schneckenburger, NTliche Zeitgeschichte. M. Baumgarten, der national-jüdische Hintergrund der NTlichen Geschichte in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1864 u. 1865.

griffenes Erbstück mittelalterlich-theologischer Anschauungen ausgewiesen hat, gründlich zu zerstören, das nämlich, als ob die beiden Hauptparteien, welche recht eigentlich das Leben des zweiten Staates seit dem Exil bewegen und seine Geschichte zu gestalten Bedeutendes beigetragen haben, die Sadducäer und Pharisäer, nur religiöse Fractionen gebildet hätten. Diese Meinung stammt von der alten Ansicht her, dass beide eigentlich nur jüdische Secten gewesen seien, wird aber schon durch die Thatsache, dass in Israel wie bei keinem andern Volke von Anfang an Religion und Politik auf's allerinnigste zusammenhingen, bedenklich, durch den tiefern Einblick in die Quellen unserer Periode sofort gänzlich widerlegt. Verderblich aber ist diese Anschauung, und ihre Zerstörung ein wohl nicht unverdienstliches Werk, deshalb, weil man sich durch dieselbe die volle Erkenntniss und Würdigung der beiden jüdischen Parteien verschliesst, sodass man dann schliesslich auch z. B. den Gegensatz, in welchem sie zu dem Erlöser treten, nicht recht versteht und, weil man ihre Bedeutung unterschätzt, das Gewaltige des Kampfes Jesu gegen sie nur ungenügend würdigt.

Umsomehr scheint es uns dringend geboten, vor allem einmal die politische Seite der Wirksamkeit der Pharisäer und Sadducäer zu betonen. Ueber ihren religiösen Gegensatz ist ja auch bereits eine gewaltige Literatur vorhanden, auf die wir einfach verweisen können, da das hergebrachte Material daselbst auf die erschöpfendste Weise behandelt worden ist. Dass dies freilich dennoch noch nicht genügen möchte, dass vielmehr die Darstellung der pharisäischen Lehre besonders noch weit mehr Vorstudien und Forschungen im N. T. und dem Talmud, die mit mehr Kritik betrieben werden müssen als Gfrörer dies gethan[1]), verlangt, dürfte wohl ohne weiteres zugestanden werden. Da jedoch diese Vorarbeiten zur Zeit noch nicht in gehörigem

1) Vgl. Jahrhundert des Heils I. Kirchen-Geschichte 1, 25 ff.

Masse geleistet sind, auch unsere Aufgabe die Darstellung der religiösen Anschauungen und theologischen Systeme beider Parteien ausschliesst, so müssen wir diesen, allerdings ebenso interessanten und fruchtbaren Punct aus dem Auge lassen, und beschränken uns auf die Darstellung der Pharisäer und Sadducäer als politischer Parteien im nachexilischen Staatsleben Judäa's.

Doch so leichten Kaufs werden wir wohl nicht abkommen, dass wir gleich flüchtigen Fusses zu unserem Gegenstande eilten! Die Berechtigung, die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien auffassen zu dürfen, muss erst durch einige kritische Vorbetrachtungen erworben werden, so zwar, dass wir für unsere Anschauungen freie Bahn machen, indem wir in kurzer Weise zwei theologische Irrthümer, die das Wesen und die Zeit der Entstehung beider Parteien betreffen, zurückweisen. Dann können wir unbehindert gleich an die Quellen herantreten und, nach einer Auseinandersetzung mit einer derselben, die uns auf Irrwege leiten könnte, an ihrer Hand die Parteien entstehen und sich entwickeln lassen.

Der erste jener beiden theologischen Irrthümer, die uns im Wege stehen, ist der bereits oben angeführte, dass die beiden jüdischen Parteien, von denen wir reden, eigentlich nur in die Religions-Geschichte gehören sollen, da ihr Gegensatz nur ein religiös-dogmatischer gewesen sei. Schon die Entstehung dieser Ansicht, wie dieselbe zusammenhängt mit allerlei andern verkehrten und offenbar falschen Angaben, kann uns über ihre Grundlosigkeit die Augen öffnen. Urheber und Verbreiter derselben unter dem theologischen Publicum sind die beiden ältesten Häresiologen, Philastrius[1]) von Brescia (Zeitgenosse des Ambrosius) und der bekannte Bischof von Konstanteia (Salamis, auf Cypern) Epiphanios (*Πανάριον* p. 31—34), welche, freilich wohl im Anschluss

1) De haeresibus cap. 5 u. 6.

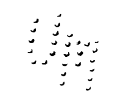
an eine gemeinsame Quelle[1]), Pharisäer und Sadducäer unter die Kategorie der vorchristlichen Secten einregistrirt haben[2]). Wie wenig aber ihre Nachrichten aus guten und glaubwürdigen Quellen stammen, und um wie viel weniger deshalb ihre Angaben, dass Pharisäer und Sadducäer Secten gewesen seien, Glauben verdienen, zeigt sich bei näherer Einsicht ihrer Berichte sofort darin, dass sie z. B. die Sadducäer, von denen wir in Betreff ihres Ursprunges bei Josephus Ueberlieferungen besitzen, die denselben weit über 150 v. Chr. hinausschieben, von dem „Ketzer" Dositheos aus Samarien (!), dem Zeitgenossen Christi[3]), ableiten und dessen Lehren ihnen als Glaubens-Bekenntniss zuertheilen[4]), wozu dann Epiphanios in Einem Athem noch die Bemerkung setzt: *ἦν δὲ καὶ Σαδοὺκ τις τοὔνομα κατὰ τὸ παλαιὸν τῶν ἱερέων* — um auf diese Weise seine gänzliche Verwirrung recht gründlich zu documentiren. Aber nicht er allein leidet daran, im Gegentheil finden wir überall in jener Zeit, besonders in Betreff der Sadducäer, mehr Fabeln als wirk-

1) Vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios. 1865. S. 71—74.

2) Ihnen, oder theilweise der gemeinsamen Quelle (Hippolytus), folgen Pseudo-Tertullian liber adv. omnes haereses c. 1, Pseudo-Hieronymus indiculus de haeresibus c. 4. 5, Isidor von Sevilla originum liber VIII, c. 5, 3. 4, Honorius von Augustodunum, über welchen s. unten.

3) Man will diesen besagten Dositheos, von dem die Sadducäer stammen sollen, zu einem ältern gleichen Namens machen (vgl. Oehler, corpus haereseol. zu Philastrius und Valesius Anmerkungen zu Epiphanios, ib. letzter Band); allein davon weiss die Geschichte gar nichts, und offenbar verstehen die beiden Autoren unter ihm nur jenen Zeitgenossen des ersten Christenthums.

4) Schon die Recognitionen, die übrigens (statt Secten) beide Parteien mit schisma bezeichnen, thun dasselbe, 1, 54: erat primum schisma eorum qui dicebantur Sadducaei, initio Johannis iam paene temporibus sumto (!) . . . auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon (!) fuit; aus ihnen schöpfte wohl die Grundquelle, Hippolytus. Vgl. Lipsius a. a. O.



liche Kenntnisse verbreitet. Aus einer Bemerkung dés Origenes[1]) scheint Hieronymus, bei seiner Abhängigkeit von diesem grossen Alexandriner[2]), die Nachricht geschöpft zu haben, dass die Sadducäer quinque tantum libros Moysis recipiebant, prophetarum vaticinia respuebant (in Matth. III, 22), welche ihm zwar vielfach nachgesprochen worden, aber eben so verkehrt ist, wie diejenige in Betreff der im N. T. genannten Herodianer, die den König Herodes für den Messias gehalten haben sollen[3]); denn freilich hatte bei den Sadducäern die Torah die höchste Auctorität, allein nichts destoweniger bedienten sie sich der übrigen Bücher des ATlichen Kanons, der zur Zeit Christi als aus 22 Büchern bestehend von allen Juden anerkannt wurde[4]), selbst zu Beweisführungen gegenüber den Pharisäern[5]). Ueber diese letzteren weiss man auch nicht viel, und was man weiss, scheint man nur aus dem Namen, der ja „abgesonderte“ bedeutet, erschlossen zu haben. Epiphanios sagt: *ἐλέγοντο δὲ φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν* (!) *παρ᾽ αὐτοῖς νενομισμένην. φάρες γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραΐδα ἑρμηνεύεται ἀφορισμός.* Dann folgen Angaben, was sie geglaubt hätten, und schliesslich heisst es: *ἀλλὰ καὶ εἱμαρμένη καὶ ἀστρονομία παρ᾽ αὐτοῖς σφόδρα ἐχρημάτιζεν* (!) etc. etc. Phila-

---

1) Contra Cels. I, 49: — *οἱ μόνον δὲ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς βίβλους Σαμαρεῖς ἢ Σαδδουκαῖοι*, vgl. tom. in Matth. 17, 35 Anfang.

2) Vgl. Dr. Zöckler, Hieronymus S. 370 u. öfter.

3) Adv. Lucifer. 23. An der vorhin genannten Stelle spottet Hieronymus selbst über diese Ansicht, als welche sich bei keinem alten Schriftsteller finde.

4) Fl. Josephus contra Ap. 1, 8: *πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ* [*δύο ... μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία ... τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*] *θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν* ...

5) Vgl. Winer bibl. R. W. B. II, 353. Lightfort horae hebr. et talm. S. 999. 1000. Carpzov apparatus S. 208 ff. Salden otia theologica S. 560 ff. Bleek Einleit. ins A. T. S. 682 u. a.

strius ist hier noch dürftiger und — confuser, sodass wir durch ihn gar kein Bild von der „Secte" erhalten. Auch die Philosophumena [1]) helfen nicht weiter, vermehren dagegen nur noch die Verwirrung durch ihren Satz von den Sadducäern: *αὕτη ἡ αἵρεσις περὶ τὴν Σαμάρειαν μᾶλλον ἐκρατύνθη* (!).

Die Nachrichten der Kirchenväter, und natürlich auch deshalb ihre Ansichten über unsere beiden Parteien sind daher nur dazu geeignet, die wahre Sachlage, wie sie aus den Quellen sich ergiebt, zu trüben; und lange genug ist dies der Fall gewesen. Während des Mittelalters kümmerte man sich allerdings um die urkundlichen Nachrichten gar nicht, sondern phantasirte sich beliebig etwas zu recht, wie denn z. B. Honorius von Autün (oder Augst bei Basel, wie Cramer meint [2]) die Pharisäer zu den clericis, die Sadducäer zu den monachis Judaeorum macht (de haeres. c. 1. 2), und Lanfranc (in epi. ad Philipp. c. 3) ganz ruhig schreibt: Pharisaei legem tantum, non prophetas tenent! Aber auch als man nach der Reformation wieder mit Eifer historischen Quellenstudien sich zuwandte, war die kirchenväterliche Gewohnheit, Pharisäer und Sadducäer als Secten anzusehen, so eingewurzelt, dass es keinem einfiel, anders darüber zu denken. Besonders da die jüdischen Nachrichten und Definitionen beider Parteien, die um diese Zeit bekannt wurden, die Sadducäer, welche vom Talmud geradezu als Ketzer, Samaritaner (Cuthäer), ja Epikuräer, gebrandmarkt sind, ebenfalls als Secte betrachteten und die Differenz zwischen ihnen und den Pharisäern hauptsächlich in die eschatologische Frage setzten [3]), während die Pharisäer nach den Commentatoren des Talmud und andern rabbinischen Schrift-

---

1) Hippolyti refut. etc. ed. Duncker et Schneidewin 9, 28. 29.

2) Fortsetzung von Bossuet, VI, 138 ff., vgl. Henke, Kirchengeschichte II, 180.

3) Vgl. Aboth des Nathan zu Pirke Aboth. s. unten. Lightfoot horae 422. 235.

stellern die אוכלי חוליהן בטהרה sind, sodass Elias Levita im Baal Aruch von ihnen folgende Definition giebt[1]): פרוש הוא שפירש עצמו מכל טומאה ומן מאכל טמא ועם הארץ שאינו מדקדק במאכל. Kein Wunder daher, dass, nachdem zwei Gelehrte im Anfang des 17. Jahrh., Drusius und Scaliger mit viel Gelehrsamkeit über beide „Secten“ geschrieben hatten[2]), ihre ganze Nachfolgerschaft, die ihnen meist ohne weitere eigene Forschungen nachschrieb, sowohl in Deutschland wie im Auslande[3]) stets und immer ganz das nämliche wiederholt, sodass, wenn man Eine Abhandlung gelesen hat, die andern ruhig ungelesen bleiben können, da in ihnen bis zum Ueberdruss dasselbe hergebrachte Material, etwas anders gruppirt und hier und da bekrittelt, mit mehr oder minder gelehrten Zuthaten immer von neuem wieder aufgewärmt wird.

Dass nun diese Auffassung der beiden Parteien als Secten eine verfehlte sei, wird jetzt wohl allgemein zugestanden. Schon Gfrörer giebt dies stillschweigend zu[4]), Daniel erklärt es ausdrücklich[5]), Schneckenburger deutet auf politische Wirksamkeit der Pharisäer hin[6]), Winer nennt sie eine „religiös-politische Secte“ (R. W. B. II, 245), Reuss betont sehr stark, dass der Begriff „Secte“ auf die Sadducäer noch weniger als auf die Pharisäer anwendbar sei[7]). Nur die jüdischen Autoren[8]) bleiben meist bei den

1) Bei Lightfoot opp. omnia 1689. fol. I, 521.

2) Von Trigland, Syntagma etc. zusammengestellt.

3) Z. B. Celsius in Schweden, Goodwin in England, Bashuysen in Holland, Bartolocci und Menochio in Italien, Basnage und P. Bayle in Frankreich etc. etc.

4) KG. I, 24. Jahrb. des Heils I, 141.

5) Bei Ersch und Gruber Sect. III. Bd. 22. S. 20.

6) NTliche Zeitgeschichte S. 135 etc.

7) In Herzog's Realencyklopädie unter den Artikeln „Sadducäer“ und „Pharisäer,“ und Histoire de la théol. chrét. au s. apost. (ed. 1) I, 71 f. 80 f.

8) Leider habe ich Zunz und Grätz nicht einsehen können. Uebrigens scheint letzterer in unserer Sache nichts bedeutenderes zu liefern.

Ansichten ihrer Rabbinen-Quellen stehen, besonders Jost[1]), auch Herzfeld[2]), während nur Geiger, mit dem wir nachher uns mehrfach zu beschäftigen haben werden, auf der Höhe der modernen Forschung steht. Freilich auch christliche Schriftsteller hangen noch am alten, wie Bilfinger[3]) und andere. Den besten Beweis, dass beide Parteien eben keine Secten gewesen sind, wird unsere unten folgende Darstellung liefern. Allein auch die Erwägung zeugt dafür, dass, wenn Sadducäer und Pharisäer Secten gewesen sind, da die Schriftgelehrten und Träger der Religion nur unter ihnen gesucht werden können, das ganze Judenthum zur Secte geworden ist — eine ebenso nothwendige, wie absurde Schlussfolgerung. Zudem hat Reuss gut bemerkt, dass die Sadducäer schon deshalb keine „Secte" gewesen sein können, weil wir nichts von positiven Dogmen, sondern nur von Negationen derselben, die ihr Glaubensbekenntniss ausgemacht haben sollen, erfahren. Welche Gemeinschaft aber kann von der reinen Negation leben?! So müssten also wohl die Pharisäer die Sectirer sein? Aber Josephus meldet, dass die Sadducäer im Amte jedesmal, um dem Volke erträglich zu sein, nach pharisäischen Grundsätzen hätten verfahren müssen (Arch. 18, 1, 4). Dann wären also die Orthodoxen von den Sectirern, mit Zustimmung des ganzen Volkes, zum Abfall von ihren rechtgläubigen Anschauungen gezwungen! Kurz und gut: weder Sadducäer noch Pharisäer sind „Ketzer" gewesen. Wir haben sie vielmehr nur als religiöse Parteien anzusehen, und gewinnen dadurch die Möglichkeit, ja es wird schon a priori nothwendig, ihnen auch eine politische Parteistellung zuzuschreiben, sodass wir von dieser Seite freie Hand für unsere Darstellung erhalten.

1) Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 197 ff.

2) Gesch. Iisraels II, 358.

3) In Niedner's histor. Zeitschrift, Jahrg. 1849. S. 320 ff. — Biedermann's Schriftchen über unsern Gegenstand beruht kaum auf selbständigen Forschungen.

Ein zweiter traditioneller Irrthum, dessen wir uns noch zu entledigen haben, ist ebenfalls nicht aus den Quellen geflossen. Er bezieht sich auf den Ursprung und die Ableitung der beiden jüdischen Parteien. Ueber die Zeit der Entstehung der Pharisäer wird nun zwar nirgends etwas Bestimmtes gemeldet, doch ist es herkömmlich geworden, sie um die Zeit der grossen makkabäischen Erhebung auftreten zu lassen, weil sie eben da zuerst bei Josephus erscheinen. Man leitet sie dann von Antigonos von Socho — über den gleich das Nähere — oder von den in den zwei ersten Makkabäerbüchern erwähnten Chasidin (Ἀσσιδαῖοι) ab. Andere, denen dies bedenklich erscheinen mochte, wie z. B. Gfrörer, gehen freilich weit über jene Zeit hinaus, ja bis an die Grenzen des Exils zurück; wieder andere halbiren die ganze Periode des zweiten Staatslebens und setzen, weil man in zweifelhaften Fällen am besten sich bei der aurea mediocritas befindet, das Jahr 300 oder die ihm zunächst liegende Zeit zur Geburtsstätte der Pharisäer ein; einer hat sich sogar erlaubt, durch Correctur der Quelle (des Josephus) auszuhelfen[1]) u. dgl. m. Dass alle diese Bestimmungen so ohne weiteres keinen Werth haben und grösstentheils rein willkürlich gemacht sind, bedarf wohl keines Beweises. Daniel (a. a. O. S. 20) hat ganz treffend bemerkt: man müsse „das Alterthum des Namens und der Partei wohl unterscheiden," d. h., so meinen wir, hauptsächlich auf die Bedingungen zur Entstehung der letzteren achten. Quellen-Einsicht und Erforschung der verschiedenen Zeitlage kann ganz allein helfen.

Ueber den Ursprung der Sadducäer weiss man aus der Tradition Genaueres und ist deshalb nur selten darauf verfallen, sie aus dem Einfluss des griechischen Wesens abzuleiten[2]) oder gar mit Köster[3]) zu Stoikern zu machen.

---

1) Bei Carpzow appar. S. 178.

2) Aber noch Ewald versucht dies.

3) Stud. u. Krit. 1837, I, S. 164; s. dagegen Herzfeld a. a. O. II, 383.

Die Nachricht, welcher selbst noch Ewald (a. a. O. S. 315) Glauben schenkt, stammt aus der Aboth des Nathan[1]) zu dem Tractat Pirke Aboth der Mischnah. Diese Haggadah berichtet[2]): „Antigonos von Socho [welcher nach Mischnah, Pirke Aboth 1, 3 den Ausspruch gethan: „seid nicht wie die Knechte, welche ihren Herren dienen in der Absicht, um einen Lohn zu empfangen, sondern wie die Knechte, welche ihren Herren dienen ohne die Absicht, einen Lohn zu empfangen, und dennoch lasset die Furcht des Himmels über euch sein!"] hatte zwei Schüler; diese lehrten den Spruch weiter, und so ging er von Schülern zu Schülern. Endlich [!] fingen diese an genauer darauf einzugehen [!], und sie sprachen: zu welchem Zwecke lehrten dies unsere Vorfahren? sollte etwa der Arbeiter, der den Tag hindurch sein Werk verrichtet, des Abends nicht seinen Lohn empfangen? Wahrlich, hätten unsere Vorfahren gewusst, dass es eine andere Welt gebe, dass die Todten auferstehen, würden sie nicht also gelehrt haben. Alsbald trennten sie sich von der Torah [!], und so entstanden zwei Secten, Zedukim und Baitusim, jene nach Zadok, diese nach Baitus genannt u. s. w." Auf den ersten Anblick sieht diese Nachricht nun ganz unverfänglich aus, sodass gar viele sie geglaubt und nachgeschrieben haben. Allein je mehr man sie betrachtet, desto unwahrscheinlicher wird sie und löst sich endlich dem kritischen Auge in ein Mährchen auf, das behufs der Erklärung des unbekannten Ursprungs der Sadducäer erfunden wurde, wie dergleichen sich in der Geschichte ja öfter wiederholt hat[3]). Die Instanzen gegen diese Erzählung

---

1) Die Mischnah selbst giebt uns nichts als Berichte über Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadducäern, s. Tract. Jadaim 4, 6. 7. 8. Dazu die Commentare von ben Maimon und Bartenora, bei Surenhus, Mischna VI, am Ende. Vgl. auch Rabe's Uebersetzung hierzu.

2) Uebersetzung von Geiger, Urschrift etc. S. 105.

3) Man denke nur an Elkesai und Ebjon, die angeblichen Stifter der Secten der Elkesaiten und Ebjoniten. [Ueber die Wirklichkeit

hat Herzfeld (a. a. O. III, 382 f.) am besten zusammengestellt. Es sind hauptsächlich die folgenden: 1) Wenn erst spätere Schüler von Zadok und Baitus, den ersten Schülern des Antigonos, die sectirerischen Lehren vortrugen und dadurch zwei Secten bildeten, weshalb wurden diese dann nicht nach ihnen, sondern ohne jeglichen Grund nach jenen beiden noch durchaus rechtgläubigen Männern benannt? 2) Von diesem Zadok und Baitus weiss die ganze übrige Litteratur der Talmude und Midraschim nichts, noch weniger Josephus und das N. T.; zudem wirft der Talmud die beiden „Secten" der Zadukim und Baitusim, wie Herzfeld erwiesen hat, gründlichst durcheinander. 3) Nach dieser Sage wäre der Sadducäismus frühestens drei Generationen nach Antigonos von Socho, d. h. am Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr., entstanden, während er den bestimmtesten Nachrichten zufolge (s. unten) um 145 v. Chr. schon längst bestand. 4) Ist die Verwerfung der Unsterblichkeit keineswegs die Hauptdifferenz der Parteien, zu welcher sie hier gemacht wird. 5) Wenn die Schüler am Spruch des Meisters Anstoss nahmen und nicht glaubten, dass jemand das Leben hindurch sich abmühe ohne dann einen Lohn zu empfangen, warum traten sie nicht gegen jenen Satz auf, statt die Unsterblichkeit zu verwerfen? 6) Endlich, wenn es heisst: sie hätten sich von der Torah getrennt, so ist das in Beziehung auf die Sadducäer eine greifbare Unwahrheit; denn diese sind nie vom Judenthum abgefallen, sodass wir sogar noch den Hohenpriester zur NTlichen Zeit unter ihnen finden, sodass selbst der Talmud, der sie Ketzer schilt, nie andeutet, sie hätten aufgehört Juden zu sein.

Nach alledem werden wir auch diese Nachricht cassiren und haben so auch hier freie Hand bekommen, um nun, unbeirrt durch Tradition und hergebrachte Meinungen, aus den Quellen über die Geschichte jener beiden jüdischen Parteien

---

Elxai's vgl. jedoch das Novum Testamentum extra can. rec. III, 156. — A. d. H.]

ihr Wesen, ihre Entstehung, ihren Gegensatz und ihre Geschichte, soweit dies möglich sein wird, kennen zu lernen. Zwar besitzen wir nur wenige Urkunden über die ganze lange Zeit, während welcher Sadducäer und Pharisäer ihre bedeutende Rolle gespielt haben, und das Material, welches sie uns liefern, ist auch im Ganzen nur sporadisch und dürftig genug: allein gerade dadurch wird unsere Aufgabe je schwieriger, um so interessanter und lohnender, zumal da was wir an Ueberlieferungen finden, noch genug Charakteristisches enthält, um eine richtige Erkenntniss nicht unmöglich erscheinen zu lassen.

Das Nächste freilich, wonach wir suchen und was uns geboten wird, eine directe Definition irgend einer von unseren Quellen in Betreff des Wesens und Gegensatzes der beiden Parteien, zeigt sich wiederum einer kritischen Betrachtung als völlig unzulänglich, ja geradezu irreführend auf. Die einzige Quelle, welche uns eine solche Bestimmung geben will, ist des jüdischen Geschichtschreibers Flavius Josephus „Archäologie" und desselben „jüdischer Krieg"; beide Schriften, besonders aber die erstere, in griechischer Sprache[1]) theils von vornherein geschrieben, theils nur uns erhalten, bilden zugleich eine Haupturkunde für die Geschichte der Pharisäer und Sadducäer[2]). Am frühesten gedenkt ihrer unser Autor in der, später als der „jüdische Krieg" geschriebenen Archäologie, wo er sie bei Gelegenheit der Erzählung vom Hohenpriester Jonathan in die Geschichte einführt. Nicht als ob sie um diese Zeit entstanden seien. Im Gegentheil lauten seine Worte (Arch. 13, 5, 9): *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν*, und an einer an-

1) Der hebräische Josephus ben Gorion (ed. Breithaupt in 4°) ist bekanntlich nur eine mittelalterliche Bearbeitung unseres griechischen Josephus, daher nicht als Quelle brauchbar. Vgl. den Artikel „Josephus" bei Herzog R. E.

2) Ich benutze die Ausgabe des Josephus von J. Bekker, nächst der Haverkamp'schen die beste, 6 Bde. in 8°. Leipzig 1855.

deren Stelle (ib. 18, 1, 2) bemerkt er, dass sie *ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου* bestanden hätten. Sondern deshalb erwähnt er sie jetzt, weil ihm wohl gerade ein schicklicher Ort gekommen schien. Kurz zuvor hatte er nämlich berichtet, dass Jonathan eine Gesandtschaft an die Römer und nach Sparta geschickt habe, um die alten guten Beziehungen zwischen ihm und beiden Völkern zu erneuern. Diese sei auf das freundlichste aufgenommen und habe ihren Zweck ganz glänzend erreicht. Nun ist Josephus, dessen Leben und Charakter, besonders in schriftstellerischer Beziehung, M. Baumgarten neulich aufs vortrefflichste beleuchtet hat[1]), ein äusserst eitler und ruhmrediger Mensch, der jede Gelegenheit, wo er die Juden und ihre frühern Regenten herausstreichen kann, aufs beste auszubeuten weiss[2]) — um sein eignes Ansehen in Rom dadurch immer mehr zu heben. Damit also nun jene Freundschaft der Griechen und Römer nicht als reine Gnade, sondern wohlverdient erscheine, knüpft er an jenen Bericht schnell eine Nachricht an, die dazu geeignet war, römische Leser schliessen zu lassen, die jüdischen „Barbaren" seien damals schon ein äusserst gebildetes Volk gewesen. Uns freilich, die wir so etwas, zumal hier, nicht erwartet hätten, versetzt er dadurch in nicht geringes Erstaunen. Es bestanden, so erzählt er nämlich, zu jener Zeit drei jüdische Philosophen-Schulen[3]) *αἳ περὶ τῶν ἀν-*

---

1) Jahrbücher f. deutsche Theologie IX. 1864. S. 616—648: „Der schriftstellerische Charakter des Josephus."

2) Vgl. z. B. Arch. 13, 10, 1—22, ferner die Stelle über Abraham, weiter unten.

3) Denn so ist, wie bei Diog. Laert. 1, 13, 18, *αἱρέσεις* auch hier bei Josephus zu übersetzen, da er an den andern Stellen, wo er die drei Parteien erwähnt, stets von der *φιλοσοφία* bei den Juden erzählen will, ja ausdrücklich einmal schreibt: *οἱ Φαρισαῖοι φιλοσοφοῦσι* (Arch. 13, 10, 5), und vita 2 sagt: — *τῇ Φαρισαίων αἱρέσει* ... *ἣ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ*. — Im N. T., um das hier gleich anzuschliessen, werden beide Parteien auch häufig mit dem Namen *αἵρεσις* bezeichnet. So ist Act. 5, 17 die Rede von der *αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*, 25, 8 von der *αἵρεσις τῶν Φαρισαίων*. 26, 5 sagt Pau-

θρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον. ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. Verschiedene Schulen pflegen sich um verschiedener Principien willen getrennt zu haben. Nach Josephus sind diese drei mit einander in Differenz gerathen über Eine Frage, die nämlich, welchen Einfluss die εἱμαρμένη auf die menschlichen Handlungen und das Geschehen hier auf Erden im Allgemeinen habe. Da giebt es drei mögliche Auffassungen: entweder das Geschick determinirt alles, oder es hat gar keine Macht und keinen Einfluss, oder endlich (ja und nein) einiges ist von ihm abhängig, anderes aber nicht. Nun sollte man nicht glauben, dass irgend eine der drei Schulen von unserm Autor mit dieser letzten, durchaus confusen Anschauung bedacht worden sei, — allein er beschenkt sogleich damit die Pharisäer, während die Sadducäer die zweite, die Essener die erste bekommen. Noch dazu hat Josephus die pharisäische Formel so unwissenschaftlich wie möglich ausgedrückt: *τινὰ καὶ οὐ πάντα* (!) *τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι.* Die Sadducäer hingegen *τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν,*

---

lus: *ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος* (hier Secte zu übersetzen, würde unpassend sein). 24, 5 heissen die Christen *Ναζωραίων αἵρεσις*, vgl. V. 14. An allen diesen Stellen reicht aber für *αἵρεσις* die Bedeutung „id quod eligitur, electa sentiendi vivendique ratio“ (vgl. Grimm, Clavis N. T. philol. s. v.) völlig aus; auch wohl noch 2 Petr. 2, 1, wiewohl es hier zweifelhaft sein könnte; vgl. aber Gal. 5, 20. 1 Kor. 11, 19. Zu bemerken übrigens ist, dass Paulus (mit Ausnahme der Rede in den Actis, wo aber der Ausdruck wohl vom Redactor stammt), der ja selbst Pharisäer war, nie von einer *αἵρεσις τῶν Φαρισαίων* redet, sondern Philipp. 3, 5 bemerkt, er sei *κατὰ νόμον Φαρισαῖος* gewesen, vgl. Gal. 1, 14. Es werden also im N. T. die Pharisäer und Sadducäer als Spaltungen = Parteien bezeichnet. Der Gebrauch des Wortes *αἵρεσις* für „Secte“ ist erst kirchenväterlich, vgl. Suicer, thesaurus I, 119 f.

ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντες.

Schon dadurch, dass die ganze Darstellung nach der Schablone zurechtgemacht erscheint, erregt sie entschiedenes Bedenken, das nur noch gesteigert wird, wenn wir die andern Stellen, an welchen Josephus seine Definition wiederholt, hiermit vergleichen. Weiter unten in eben demselben Werke (Arch. 18, 1, 2—4) erzählt der Verfasser noch-einmal dasjenige, was wir schon wissen, nur vermehrt durch einige Zusätze und verdeutlichende Bemerkungen. Die Pharisäer, sagt er hier, folgen τῇ ἡγεμονίᾳ ὧν ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν, da sie für sehr begehrenswerth hielten (περιμάχητον ἡγούμενοι) τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν [ὁ λόγος] ἠθέλησε. Nachdem er auf diese Weise so zu sagen ihr Formal-Princip bestimmt hat, giebt er als materielles ihre Meinung dahin an: πράσσεσθαι .. εἱμαρμένῃ τὰ πάντα, corrigirt sich aber sofort und schreibt: οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ (hier entlarvt sich also die εἱμαρμένη) κρᾶσιν (!) γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ θελῆσαν προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. Dass die Sadducäer im Gegensatze zu den Pharisäern die Einwirkung der εἱμαρμένη auf die menschlichen und irdischen Handlungen und Dinge gänzlich geleugnet hätten, vergisst der Autor an dieser Stelle zu bemerken, — wohl deshalb, weil diese Nachricht nur sein eignes Fabrikat gewesen war. Hier ist ihm vielmehr die Haupt-Unterscheidungslehre dieser Schule die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, — wieder ein Zug, der den Verdacht steigern muss, da Unsterblichkeit der Seele bekanntlich ein den Hebräern gänzlich fern liegender Gedanke ist, ein Philosophem, das nicht auf semitischem Boden erwuchs[1]). Uebrigens verweist uns Josephus an beiden durchsprochenen

---

1) Vgl. Hävernick, ATliche Theologie, ed. Schultz. S. 123 und andere betreffende Werke.

Stellen auf seinen „jüdischen Krieg," wo er im zweiten Buche von alle diesem eine δήλωσιν ἀκριβεστέραν gegeben haben will. Diese ist uns jedoch entweder durch mittelalterliche Abschreiber, welche die beiden verhassten „Secten" nicht loben mochten, verloren gegangen [1]), — oder aber Josephus hat darauf speculirt, dass seine Leser sein Citat nicht nachschlagen würden. Denn auch an diesem Orte (bell. iud. 2, 8, 14) steht, während die Essener weitläufig abgehandelt werden, über unsere Parteien nur eine sehr dürftige Angabe. Neu ist hier, dass die Pharisäer die δοκοῦντες μετ' ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα gewesen seien. Dann aber gehts in alter Unklarheit weiter: εἱμαρμένῃ τε καὶ (!) θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον (!) ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην κτλ. Die Ansicht der Sadducäer gestaltet sich auch verschieden: τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν [2]) τίθενται, φασὶ δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι. Hiernach stellt sich die Sache also wiederum ein bischen anders als vorher. Etwas klarer wird gegen das Ende hin die Lehre der Pharisäer, die einen gewissen concursus generalis Gottes gelehrt zu haben scheinen. In Betreff der Sadducäer aber werden wir eher verwirrter noch als früher. Wenn diese Gott, oder ins Philosophische übersetzt die εἱμαρμένη, nichts Böses thun lassen, so scheint damit doch nicht die sonstige Einwirkung desselben auf die Welt und Menschen ausgeschlossen — was uns gerade an den fühern Orten von ihnen berichtet wurde. — Die ganze Auffassung des Josephus ist in der That höchst schwankend und unklar und schmeckt gar zu sehr nach Absicht! Besonders wenn wir nun noch in seiner Lebensgeschichte (s. o. S. 144. Anm. 3) lesen: die Pharisäer seien ungefähr die jüdischen Stoiker gewesen! Frei-

---

1) Wie A. H—h in der protest. KZ. 1862, Nr. 44 vermuthet.

2) So liest Bekker; andere (weniger richtig) μὴ δρᾶν.

lich findet sich bei diesen die *εἱμαρμένη*, aber sie beherrscht und determinirt ihnen alles mit unausweichlicher Nothwendigkeit. So heisst's im „Hymnus des Kleanthes:“

Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐπὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις[1]).

Gänzlich vergriffen ist's daher, wenn Josephus die Pharisäer, die ja gerade nicht diesen Determinismus lehrten, bei den Stoikern unterbringt, ganz abgesehen davon, dass ihre sogenannte *εἱμαρμένη* eine freie Erfindung unsers Autors ist. Seine Eitelkeit, sein Wunsch als Pharisäer zu glänzen, hat ihn zu diesem Unsinn verführt.

Sollen wir ihm denn nun aber nach alledem glauben, Sadducäer und Pharisäer seien Philosophen gewesen? Dem Josephus am allerwenigsten! Denn wer wie dieser z. B. den Abraham der ägyptischen Priester-Weisheit wegen an den Nil wandern, und dann später die Aegyptier durch ihn in der Arithmetik und Astronomie unterrichtet werden lässt (Arch. 1, 8, 1. 2), also von Wissenschaft und „Philosophie“ phantasirt selbst da, wo die von ihm gekannten Quellen nicht die Spur bieten, sondern die Energie ihrer Darstellung in etwas ganz anderes legen: der hat denn doch in diesem und allen ähnlichen Puncten seine Glaubwürdigkeit gar zu stark compromittirt! Ueberhaupt aber ist nichts weniger wahrscheinlich, als dass wir die beiden bedeutendsten und angesehensten jüdischen Parteien im Heimathlande als Philosophen antreffen sollten. Die Philosophie war in Israel und bei den Juden nie heimisch, höchstens als ausländische Waare importirt zu solchen, die selbst im Auslande lebten. Und wer nur in etwas den Hass erwägt, mit welchem besonders die Pharisäer alles Ausländische verfolgten, wer nur einen Blick auf ihre öffentliche Wirksamkeit

1) Vgl. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie I, 132.

oder gar in ihre Schulmeinungen, von denen der Talmud eine grosse Menge aufbewahrt hat, werfen mag, der muss in Josephus' Bemühungen, sie als Philosophen erscheinen zu lassen, die eitelste Ruhmredigkeit und Geschichtsverdrehung finden, und es beklagen, dass wir die Ereignisse jener Zeiten nur durch ihn überliefert erhalten haben [1]).

Noch also sind wir keinen Schritt weiter! Oder haben wir nun auch wohl gar den sichern Boden unter den Füssen verloren? Soviel ist gewiss, dass wir jetzt auf Conjecturen und divinatorische Geschichtschreibung angewiesen sind, wenn wir nicht gänzlich verzichten wollen. Die glücklichsten Conjecturen sind ohne Frage die, welche die uns überlieferten Thatsachen in Bezug auf unsere Parteien am besten zu erklären und in Zusammenhang zu bringen vermögen. Glücklicherweise haben wir noch eine ganze Anzahl solcher Thatsachen übrig, im Josephus, im N. T. u. a. Doch liegt damit die Sache nicht so, dass wir nun ohne weiteres hieraus uns ein Bild vom Wesen der Sadducäer und Pharisäer zusammensetzen dürften, da beide Quellen uns die Parteien nicht in ihrer Entstehung und nicht so vorführen, wie sie im Anfang gewesen sind, sondern in dem Zustande, worein sie nach langem Bestehen endlich geriethen und in welchem sie zu Grunde gingen, d. h. in ihrem Verfall. Trotz aller zuzugebenden Stabilität des Morgenlandes — die übrigens nur dann erst recht zu Tage tritt, wenn eine Partei oder Secte nicht mehr im öffentlichen Leben wirksam auftritt, sondern allein auf stille Sonder-Existenz angewiesen ist, wie z. B. die Samaritaner etc. — dürfen wir nicht schliessen, dass unsere beiden Parteien von Anfang an eben dieselben, wie am Ende, gewesen seien, hauptsächlich was ihre sitt-

1) Leider giebt es, soviel mir bekannt, noch kein deutsches Werk zur Kritik des Jos. und seiner Quellen. Ein kurzes Programm von Dr. Lewitz: de Fl. Josephi fide atque auctoritate (Friedrichs-Colleg. Königsberg i. J. 1857) und Baumgarten's oben citirte Abhandlung ist das einzige. Der Aufsatz von Reuss in der Strassburger Revue ist mir nicht zugänglich.

liche Verfassung, aber auch was das Einzelne ihrer Bestrebungen anbetrifft, vielmehr muss auch hier, worauf Stäudlin[1]) schon nachdrücklich hingewiesen hat und was kürzlich noch Reuss[2]) wieder hervorzuheben sich genöthigt sah, eine geschichtliche Entwicklung statuirt werden. Oder wäre es nicht etwa grundverkehrt, z. B. aus dem mittelalterlichen und heutigen Verfall der römischen Hierarchie und Kirche zu folgern, dass dieselbe von Anfang an nur verwerfliche Tendenzen verfolgt habe und sittlich corrumpirt gewesen sei, so stabil sie sich auch seit ihrer Verfallzeit gezeigt hat?

Da also die Entstehung der Pharisäer und Sadducäer vor die Zeit ihres Auftretens im N. T. und bei Josephus fällt, erwächst, nach allem oben gesagten, uns die Aufgabe, sie in der Geschichte des jüdischen Volkes seit der Restauration des Staates durch Kyros aufzusuchen und den Ort, wohin sie gehören, zu bestimmen, gemäss den Fingerzeigen der besten Quellen. Doch wollen wir die geehrten Leser, wie das sich jeder Schriftsteller zur Aufgabe machen sollte, damit verschonen, sie den nicht fruchtbaren, aber langweiligen Weg der Entdeckungsreisen, wie wir ihn selbst durchmachen mussten, zu führen. Wir werden vielmehr an der Hand einer geschichtlichen Darstellung im folgenden die Resultate fremder und eigener Forschungen kurz zusammenstellen, und ein Bild des Entstehens, der Wirksamkeit und der Bedeutung der Pharisäer und Sadducäer als politischer Parteien zu entwerfen unternehmen. —

Das erlösende Wort, von den Propheten schon längst verheissen, von den Edlen im Volke, dem wahren Israel und Diener Gottes (עבד יהוה), sehnsüchtig erharrt, war von Kyros, auf den der grosse exilische Prophet (Jes. 45, 1) als den „Messias“ bereits am Anfang seiner Laufbahn verwiesen

---

1) Gesch. der christl. Sittenlehre I (a. u. d. T.: J. D. Michaelis Moral III, 1), S. 421. 455.

2) Am Ende des Artikels „Pharisäer“ in Herzog's R. E. XI, 508.

hatte, gesprochen (2 Chron. 36, 22 f. Esra 1, 1—4): und bald machte sich eine Anzahl der Befreiten auf den Weg nach dem Heimathlande, um die heilige Stadt und den Tempel zu bauen, und die Städte und Ortschaften, welche ihnen von der Oberherrschaft angewiesen wurden (freilich nur ein kleiner Theil des nördlichen Judäa, vgl. Ewald a. a. O. S. 90), in Besitz zu nehmen. Allein ein selbständiger Staat mit königlichen Herrschern sollte das Land nach persischem Willen nicht wieder sein. Zwar wurde der Davidide Serubbabel (oder Scheschbazzar, vgl. Esra 1, 8. 5, 14) zum Statthalter (Pechah, nach persischer Bezeichnung, Esra 5, 14. Haggai 1, 1. 2, 2) eingesetzt und als Führer den Kolonisten beigegeben; doch fehlte ihm jegliche selbständige Gewalt, ja er scheint nicht einmal in directem Verhältniss zum persischen Hofe gestanden und so zu den Ober-Satrapen gehört zu haben, sondern dem „Pechah jenseit des Stroms"[1]) untergeordnet[2]) gewesen zu sein. Eine fürstliche Macht, die das Volk um sich gesammelt hätte, einen Hof und politisches Centrum, um welches die Israeliten sich schaaren konnten, gab es nicht mehr. Und doch war es durchaus nothwendig, dass das Volk, dessen Begeisterung für das Gesetz nicht eben so gross, dessen Zusammenhalt nicht so fest war, wie man sich gewöhnlich vorstellt[3]), mit starker Hand zusammengehalten wurde, damit die neue Kolonie nicht ein Spielball der stets sie umlauernden Feinde würde. Weil nun aber die weltliche Herrschaft vom Auslande abhängig war und in persischem Dienste blieb[4]), so musste die

1) Esra 5, 3. Nach 3 Esra 6, 3 ἔπαρχος Συρίας καὶ Φοινίκης.

2) Vgl. Bertheau, Die Bücher Esra, Nehemia und Ester S. 74. Ewald a. a. O. S. 99.

3) Vgl. wie der grosse Prophet des Exils klagt: Jes. 59, 2 ff. 58, 3 ff., wie lange nach der Restauration noch Haggai 1, 2. 4. 2, 14 und Sacharja 1, 3. 4 ff. ihren Unwillen vom göttlichen Standpuncte aus kundgaben.

4) Auch Nehemja, der spätere Pascha, war gut persisch gesinnt und bekleidete noch als solcher ein persisches Hofamt, sodass er zu

Macht, welche jetzt den neuen Schwerpunct des Reiches bilden wollte und **konnte**, nur eine geistige oder **geistliche**, d. h. eine solche sein, die nicht durch königlichen Glanz, sondern durch die **Religion** ihr Ansehen erhielt. Denn die Religion war das einzige Band, welches die politisch geknickte Gemeinde während des Exils zusammengehalten hatte und jetzt allein zu vereinigen vermochte.

Aber für die wieder im Lande der Väter sich sammelnde Kolonie genügte es nicht, dass ihre Angehörigen sich als Glieder Eines Glaubens erkannten und durch dieses gemeinschaftlichen Gutes Besitz und die gemeinsame Hochachtung des göttlichen Gesetzes als ideell eins sich fühlten: es sollte vielmehr auch eine **reale** Gemeinschaft und feste Einheit hergestellt werden. Denn jenes unsichtbare Band verknüpfte schon die Juden in der Zerstreuung, und hätte man sich daran genügen lassen wollen, so war es überflüssig und im Grunde thöricht gehandelt, nach dem wüsten Heimathlande zurückzuziehen, da keine Vortheile, sondern nur Entbehrungen und Elend der Zurückgekehrten harrten. Aber die neue Kolonie wurde sich wohl bewusst (vgl. Esra 3, 3. 4, 3), dass es ihre Aufgabe sei, im heiligen Lande fest sich aneinander zu schaaren um den Tempel und den Gottesdienst, damit der Religion auf diese Weise wieder ein fester Sitz bereitet und sie vor Verunreinigung und Untergang geschützt werde, damit auf diese Weise die Juden in der Zerstreuung einen sichern Mittelort und Stützpunct, einen religiösen und womöglich auch politischen Halt bekämen. Zudem war ja die Erfüllung des Heils für die ganze Nation an die „heilige" Stadt und das „heilige" Land, wie sie von nun an hiessen (s. **Ewald** a. a. O. S. 41), so sehr gebunden, dass Israel nur dann hoffen durfte, die Erfüllung der göttlichen Verheissungen zu erlangen und in alter Herrlichkeit wieder zu erstehen, wenn es im Besitz Jerusalems und Zions, den

---

seiner Thätigkeit in Israel königlicher Erlaubniss und später einer Verlängerung des erhaltenen Urlaubs bedurfte, vgl. Neh. 2. 13, 6.

Wohnstätten ihres Gottes, blieb[1]). Damit nun alles dies geschehen konnte, musste das religiöse Band, welches das Volk verknüpfte, sich gleichsam verkörpern und auch sinnlich das sinnliche Geschlecht umschlingen, religiöse Organe mussten entstehen, die, durch das Gesetz geheiligt und mit Auctorität bekleidet, die geistig vereinigten auch äusserlich sammelten, die so verschiedenen Interessen der einzelnen auf Einen Punct zu lenken und aus den disiectis membris Einen Körper zu schaffen unternahmen, der dann, als wohl zusammenhängender Organismus, stark genug wurde, um alle feindlichen Angriffe auf die Religion und den Central-Heerd des Judenthums, wie sie fortwährend zu befürchten waren und nie rasteten[2]), mochten sie nun als politische Bedrohung oder als geistige Verführung auftreten, siegreich zurückzuschlagen.

Lange schon im alten Israel hatten zwei Mächte, die beide auf der Religion beruhten und durch sie geheiligt wurden, die eine durch das geschriebene Wort und die Tradition, die andere durch den Gottesgeist, der in ihr waltete, mit einander um die geistige Herrschaft über das Volk gerungen: Priester und Propheten, — der Adel so zu sagen und der intelligente Bürgerstand der Nation. Durch das Gesetz war das Priesterthum zum Mittelpuncte der Theokratie gemacht, ohne welchen weder diese noch die Religion überhaupt bestehen konnte. Denn die Priester allein durften den wahren Gottesdienst verrichten, dessen Krone die Darbringung der Opfer war[3]), während jeden Unbefugten, der sich diese heilige Handlung anmassen wollte, Todesstrafe

1) Vgl. Jes. 2, 2 f. Micha 5, 1. Zef. 3, 14 ff. Heseq. 36 ff. Jes. 40 ff. etc. etc.

2) Waren doch z. B. die Idumäer, Israel's heftigste Feinde, in Judäa's Grenzen eingedrungen (vgl. Winer R. W. B. unter „Judäa“), hatten Hebron im Süden, Akrabatene im Nordosten besetzt, und Kyros hatte nicht die Absicht, sie ihres Besitzes zu vertreiben (s. Ewald a. a. O. S. 91. 92).

3) Num. 16, 5. Es. 19, 22. Hes. 42, 13.

traf[1]; das National-Heiligthum, das Herz des Volkslebens war in ihrer Hand; sie, als die von Natur heiligen[2], vermochten ganz allein das unreine und unheilige, wenn auch zum königlichen Priesterthum und Volk des Eigenthums bestimmte Volk zu reinigen, zu heiligen und seinem Ziele zuzuführen; ihnen fiel, als Richtern in gar manchen Sachen, als Ober-Aufsehern in sanitätspolizeilicher Hinsicht u. s. w., ein grosser Theil der weltlichen Gewalt anheim[3]. Dadurch gewannen sie nicht nur ein ganz besonderes Ansehen[4], sondern auch einen ungemessenen Einfluss auf ganz Israel. Wie es nun aber gar so leicht geschieht, dass eine angesehene Priesterkaste ihre Macht, die ursprünglich nur eine geistliche ist, immer mehr auch zu politischer Gewalt zu erweitern und an der Herrschaft nach innen und aussen theilzunehmen strebt, bis sie durch diese Gelüste immer mehr von ihrer eigentlichen Aufgabe abgezogen und schliesslich sittlich-religiös corrumpirt wird: so sank auch Israel's Priesteradel von der ursprünglichen Höhe, durch Ehrgeiz und Herrschsucht getrieben, allmälig immer mehr herab, wie sich davon zuerst Spuren, zuletzt unbestreitbare Thatsachen aufweisen lassen. Am Ende wurden in Folge ihrer hierarchischen Gelüste die Mitglieder des Priesterstandes zu einer Camarilla des Königs, die nun die Herrschafts-Interessen[5] allen andern voransetzten, während doch gerade sie berufen gewesen wären, der königlichen Macht, die so oft das Interesse der Theokratie schädigte, als starker Damm gegenüberzutreten und Gottes, sowie seines Volkes Rechte wider sie zu schützen[6]. Hand in Hand ging damit ein entsetz-

---

1) Num. 3, 6—10. 38. 16, 40.

2) Vgl. Ewald, Alterthümer ed. 2. S. 308 ff. Küper, das Priesterthum des A. B. S. 38 ff. 47 ff. Keil, bibl. Archäologie I, 157 ff.

3) Vgl. Winer R. W. B. „Priester."

4) Jer. 18, 18. Sir. 7, 31 ff.

5) Jer. 5, 31. Thren. 4, 13. Hos. 6, 9.

6) Die Belege finden sich leider nur zu deutlich in Jeremia's Lebens-Geschichte.

licher sittlicher und religiöser Verfall, der vollends die Versunkenheit der Kaste documentirte[1]).

Als Gegengewicht gegen diese Priesterschaft sehen wir nun das Priesterthum immer mehr erstarken. Denn Gott liess es seinem Volke nie fehlen an solchen Männern, die sich zum Ziel setzten seine Rechte, Jahve's sowohl wie die des Gottes-Volkes, aus dessen Mitte sie als echte Bürgersöhne und Volkskinder gar oft genommen wurden oder mit denen sie sich, wenn auch selbst Priester, doch aufs innigste verbunden und verwachsen fühlten, gegenüber Hof und Adel und allen feindlichen Mächten zu vertreten. Im Namen Jahve's standen sie ein für sein Reich, für sein Volk, und hielten allen als Spiegel ihrer Verkehrtheiten und Gottlosigkeiten das helle göttliche Wort entgegen. Scharf traten sie auch, so oft es nöthig war, den Priestern und ihren verkehrten Bestrebungen gegenüber. Oft gelang es ihnen sie und das irregeleitete Volk vom verkehrten Wege zurückzuholen, und die Könige welche von ihnen sich leiten liessen führten ihr Scepter glücklich und segensreich. So waren die Propheten die „Stützen und Stäbe“ des Reiches, die, weil Gottes Mund unmittelbar durch sie redete, und weil sie nie zu eignem Vortheil, sondern zum wahren Heil des ganzen Volkes ihre besten Kräfte ja ihr Leben opferten, bei diesem immermehr ein eminentes Ansehen gewannen, sodass Prophetenwort und -Befehl mehr galt als das der Könige und Priester. Umsomehr musste, da auf diese Weise die priesterliche Macht gar häufig paralysirt wurde, zwischen Priesterthum und Prophetenstand eine Rivalität entstehen, die endlich zu offener Feindschait sich steigerte, sodass der Adel die weltliche Macht, mit der er sich liirte, des öfteren benutzte, um gegen seine Widersacher, die Demagogen im edelsten Sinne, einzuschreiten und sie womöglich ganz unschädlich zu machen.[2])

---

1) Jer. 6, 13. Hes. 22, 26. Micha 3, 11. Zef. 3, 4. 2 Chron. 36, 14. Vgl. Küper a. a. O. S. 216 f.

2) Vgl. besonders das Buch Jeremja's.

Priester und Propheten also hatten im alten Reich unter den Königen mit einander um die geistige Herrschaft und Leitung des Volkes gerungen. Es fragte sich, ob jetzt im restaurirten Staat beide Parteien wieder erstehen, und wenn dies geschah, ob sie nun einträchtig Hand in Hand gehen oder wieder mit einander kämpfen würden?

Im Anfange schien es, als ob in der neuen Kolonie mit den alten Tendenzen die alten Streitigkeiten eingeschlafen seien, als ob aus dem babylonischen Läuterungsfeuer ein innig verschmolzenes Ganzes hervorgegangen sei, in dem die Priester, gereinigt von den unlautern Schlacken, nach Gottes Willen herrschen und die Propheten einträchtig ihnen zur Seite stehen würden. Es lag dies begründet im Charakter und Auftreten desjenigen Hohenpriesters der neben Serubbabel als Leiter der Kolonie an ihrer Spitze in Jerusalem eingewandert war, des Josua oder, nach späterer Aussprache, Jeschuá (Ἰησοῦς), Sohnes des Jozadak, aus dem Hause Zadok.

Dieses Haus war nämlich im Reiche Juda die letzten 400 Jahre am Ruder der priesterlichen Herrschaft gewesen und hatte während der ganzen Zeit allein aus seinen Mitgliedern die Hohepriesterstellen besetzt. Zadok war ein Nachkomme des ältesten Sohnes Aharons, des Eleasar (1 Chron. 5, 30—41). Als übriggebliebene älteste Linie hatte das Geschlecht Eleasar zuerst lange Zeit das Hohepriesterthum verwaltet, bis unter Eli die jüngere Ithamarlinie diese Würde überkam. David setzte dann zu Anfang seiner Regierung neben dem Ithamariten Abjathar[1]) zugleich den Zadok zum Hohenpriester ein (2 Sam. 8, 17). Salomo aber enthob den Abjathar, weil er sich auf die Seite des Adonia

1) Vgl. 1 Sam. 14, 3 mit 22, 20. Wenn 2 Sam. 8, 17. 1 Chron. 8, 16 statt Abjathar Ahimelech, Sohn Abjathar's, genannt wird, so scheint das ein alter Versetzungsfehler der Abschreiber zu sein; denn Ahimelech war von Saul getödtet und Abjathar begab sich zu David 1 Sam. 22, 9 ff. Vgl. Winer R. W. B. unter „Ahimelech," Ewald Gesch. Israels II, 596. Fritzsche in Marc. p. 72 f.

schlug (1 Reg. 1, 7. 25), dieses Amtes und bestätigte Zadok als alleinigen Hohenpriester (1 Reg. 2, 26 f. 35). Seit dieser Zeit blieb nun die „nach dem Pentateuche[1]) und 1 Reg. 2 allein berechtigte Linie [Eleasar-] Zadok“[2]) bis zum Exil im alleinigen Besitz des Hohenpriesterthums,[3]) sodass wir als letzten Hohenpriester einen Zadokiten Jozadak genannt finden (1 Chron. 5, 40. 41). Dies Geschlecht erwarb sich so besonders durch die Länge der Dauer seiner Alleinherrschaft das ungemessenste Ansehen, sodass es 1 Chron. 24, 4 heisst: sie hätten selbst numerisch die Linie Ithamar bedeutend überwogen; und 1 Chron. 27, 17 wird Zadok als Heerführer der Söhne Aharons genannt. Sie scheinen sich auch einmal[4]) durch treues Festhalten an der väterlichen Religion (Hes. 44, 10 f. 15 f.), während andere Priester und Leviten abfielen, ausgezeichnet zu haben, weshalb sie, die בני־צדוק, wie Hesekiel sie nennt, zuletzt als die allein würdigen Priester erscheinen[5]). Zadokiten und nicht etwa Eleasariten heissen sie wohl deshalb, weil Zadok es war, der der Ithamarlinie gegenüber das Recht der Nachkommen Eleasars erst auf die Dauer, durch sein treues Festhalten am legitimen Herrscher, begründet hatte, und weil jedenfalls Zadoks Geschlecht zu Davids Zeit die vornehmste Linie der Eleasariten gebildet haben wird.

Es war daher ganz natürlich, dass das zadokitische Priestergeschlecht die Anführung und Leitung der neuen Kolonie mit über sich nahm. Josua, der Sohn jenes vorexilischen Hohenpriesters Jozadak, zog an der Spitze der Israeliten

1) Eleasar war ja der älteste Sohn Aharons!

2) Ewald, Propheten des A. T. II, 375.

3) 1 Sam. 2, 35 f. vgl. mit 1 Reg. 2, 35. — Joseph. Arch. 5, 11, 5: — *τὸ γένος τὸ ἀπ᾽ ἐκείνου [᾽Ιθαμάρου] μέχρι τῶν κατὰ τὴν Σαλομῶνος βασιλείαν καιρῶν. τότε δὲ οἱ ᾽Ελεαζάρου πάλιν αὐτὴν ἀπέλαβον.*

4) Wann? ob vielleicht während des Exils? — ist nicht auszumachen!

5) Hes. 40, 46. 43, 19. 44, 15 ff. 48, 11 ff.

aus Babylon nach Jerusalem[1]). Ihn begleiteten, wie sich das auch von selbst verstehen würde, neben Priestern aus andern Häusern; auch eine Menge von „Söhnen Jedăja's, aus dem Hause Jeschuă“[2]) „seine Brüder,“ d. h. also viele andere Mitglieder jenes altberühmten, hochangesehenen Zadokitengeschlechts. Sofort nahm dann auch Josua, nächst dem Sprössling aus Davids Hause, Serubbabel, die hervorragendste Stelle im neuen Gemeinwesen ein[3]); ja er scheint allmählich sosehr an Ansehen gewonnen zu haben, dass Serubbabel, der zuerst als der Erwählte Gottes und sein Liebling bezeichnet wurde (Hagg. 2, 22. 23), gegen ihn in Schatten trat; wie denn der Prophet Sacharja eine bedeutsame symbolische Handlung allein an Josua ausführte[4]).

Ohne Frage wuchs mit seinem Ansehen und seiner Macht auch die seiner Angehörigen, Namensgenossen und aller derer, die sich dem Hause Zadok anschlossen, welches natürlich nur Priestern gestattet war. Und so erhielten im neuen Jerusalem von Anfang an die Zadokiten eben dieselbe oder noch eine höhere Stellung und Geltung, wie im

---

1) Esra 3, 2. Hagg. 1, 1. Sach. 6, 11 u. ö.

2) Esra 2, 36 etc. — Bertheau (a. a. O. S. 35) will hier nicht an Jeschuă, den Sohn Jozadak's, denken, „vielmehr, sagt er, scheint Jeschuă ein alter Name eines priesterlichen Geschlechts gewesen zu sein, aus welchem vielleicht die neunte Classe Jeschuă 1 Chron. 24, 11 und die zweite Jedăja stammten.“ Allein für diese Vermuthung fehlen die sichern Daten. Zudem, wenn jene Stelle lautet: „הכהנים בני ידעיה לבית ישוע“, so übersetzt man am einfachsten wohl: die Priester, Söhne Jedăja's, zum Hause Jeschuă's [gehörig], d. h. Söhne eines Jedăja, dessen Geschlecht mit dem des Jeschuă — natürlich des im Anfange des Stückes an erster, bedeutendster Stelle genannten — verbunden, verwandt, zusammengehörig war. Bei Bertheau's Auffassung müsste es doch wohl heissen מבית.

3) Esra 2, 2. 3, 2. 4, 3. Hagg. 1, 1. 14. 2, 2.

4) Sach. 6, 11. — Ewald (Propheten II, 536) vermuthet, hier sei die Krönung Serubbabel's, die auch gewiss vollzogen worden, nur durch Textverderbung ausgefallen. Dagegen Hitzig, die 12 kleinen Propheten ed. 2. S. 340.

alten Reiche Juda. Zumal da auch jetzt das Hohepriesterthum bei ihnen, speciell im Hause Josua's, beständig blieb, wie wir dies aus einer Stelle des Nehemjabuches genau ersehen können. Dort (Neh. 12, 10) wird ein Register der Nachkommen Jeschua's gegeben, das bis zu einem Jadduá, der zur Zeit Alexanders des Grossen lebte[1]), reicht. In ihm erscheint der später lebende und das Hohepriesteramt bekleidende[2]) Eljaschib, ferner Jonathan, derselbe welcher von Josephus (Arch. 11, 7, 1) Johannes genannt wird und ebenfalls Hohepriester war, endlich jener Jadduá der um 333 diese Stelle einnimmt.

So bildete sich denn gleich von vornherein ein neues Centrum, der geistliche Adel der Zadokiten, um welchen nun das Volk sich schaaren, und von dem es mit Kraft zusammengehalten werden konnte. Welche Bedeutung dieser Adel hatte und welches Ansehen er genoss, ist auch noch aus der Chronik zu erkennen, wie darauf Abraham Geiger, der meines Wissens überhaupt zuerst auf die Machtstellung der Zadokiten im neuen Staate hingewiesen hat[3]), aufmerksam macht. Zwar leidet seine Auffassung und Kritik der Bibel überall an handgreiflicher Tendenz. Er wittert auch in den unverfänglichsten Sachen oft die stärkste Absicht — ein Ultra-„Tübinger" unter den Rabbinen! —, und lässt daher viele Nachrichten der Chronik zur Verherrlichung der Zadokiten geradezu erfunden sein (a. a. O. S. 24. 25). Müssen wir ihm hierin nun allerdings durchaus abfallen, so scheint er doch mit folgenden Bemerkungen das richtige getroffen zu haben. „In den Priestergeschlechtern, sagt er, auf die [der Chronist] mit Vorliebe zurückkommt, unterlässt er es niemals das Uebergewicht der Familie Zadok in alter und neuer [!] Zeit fühlbar zu machen."[4]) „Während der Chronist ferner

1) Vgl. Bertheau a. a. O. S. 251.

2) Neh. 3, 1. 13, 4. 7. 28.

3) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel etc. S. 23.

4) I. 24. 9, 20. 12, 28. 16, 39. 29, 22.

die Hohenpriester welche urkundlich der Ithamarlinie angehörten mit Stillschweigen übergeht, giebt er zwei Mal (I, 5, 31 f. u. 6, 35 f.) eine Liste, nach welcher das Hohepriesteramt in ununterbrochener Reihenfolge von Eleasar's Nachkommen verwaltet worden, aus welcher selbst Jojada, als Nichtzadokite, ausgeschlossen ist" (II, 31, 10. 13 etc.). Sollte übrigens, was uns nicht einleuchten will, Geiger dennoch zuzugeben sein, dass selbst Umgestaltungen der wahren Sachlage zu Gunsten der Zadokiten sich, freilich „absichtslos", eingeschlichen hätten: — so würde umsomehr daraus hervorgehen dass in dem restaurirten Staate Zadoks Nachkommen das einflussreichste und bedeutendste Adels- und Priestergeschlecht bildeten[1]).

1) Bis hieher gehen wir mit A. Geiger und benutzen seine Entdeckungen und neuen Anschauungen, freilich nicht ohne sie anderweitig und sicherer als er zu begründen versucht zu haben. Von jetzt ab aber scheiden sich unsere Wege vollständig von den seinigen. Denn seinen nun folgenden Phantasien (wozu auch gehört die masslose Erhebung und Verherrlichung der Pharisäer in seinen andern Schriften: „Sadducäer und Pharisäer" und „Das Judenthum und seine Geschichte," die aller Wahrheit Hohn spricht; s. darüber weiter unten) müssen wir auf das entschiedenste entgegentreten. Leider ist die „Urschrift etc." nicht auf genügende Weise mit Recensionen bedacht (diejenige in der protestantischen KZ. vom Jahre 1862. Nr. 44 von A. H—h. nimmt Geiger's Resultate ganz unbesehen an, hat aber für seine Verkehrtheiten kein Wort), sodass wir uns genöthigt sehen, einiges zur Charakteristik anzuführen. Die Zadokiten, sagt Geiger, hätten, da es bei der Lautähnlichkeit der Worte so nahe gelegen (!), den ehrenden Beinamen der Zaddikim erhalten [Beweis?], „und dies um so mehr, als neben dem Priesterdienste das Attribut ihrer Landshoheit [!], welche anderweitig durch die Oberherrlichkeit der fremden Könige verkümmert war, vorzugsweise im Richteramt, in der Ausübung der Rechtspflege [sic! vgl. dagegen Esra 10, 14, wonach jede Gemeinde besondere Richter und Aelteste hatte, die mit den Priestern gar nicht zusammenhängen] bestand" (S. 26). Der Name des Familienhauptes sei Zaddik = Fürst (!) oder Malkhizedek (!) gewesen (S. 27). Zedek, Zedakah hätten dann neben ihrer gewöhnlichen Bedeutung auch noch die: Heil, Sieg, Ruhm — erhalten (ib.). „Ein allgemeiner Name dieser zadokitischen Fürsten, welcher bloss auf ihr Priesterthum, nicht auf ihre Abstammung von

Wie es nun natürlich und wünschenswerth war, schloss sich das Volk, das des politischen Mittelpunctes entbehrte, an diese geistliche, durch das heilige Gesetz geheiligte, Aristokratie und liess sich von ihr, zumal kein Prophet von Babylon mitgekommen zu sein scheint (Haggai und Sacharja treten erst später auf), gern einigen und regieren. Musste man doch auch dem ersten Hohenpriester, Josua, um seines Characters und seiner Verdienste willen und wegen seiner Bemühungen für den neuen Staat die grösste Hochachtung und Dankbarkeit zollen. Er errichtete ja den ersten Altar in der wiedergewonnenen heiligen Stadt (Esra 3, 2), er betrieb, im Verein mit Serubbabel, den Tempelbau, und stand, ein äusserst

---

Zadok hinwies, war der des כהן גדול לאל עליון. Der Name Gottes als 'Eljon gehört dieser Zeit an (!)" (S. 33). Damit aber die bekannte Stelle Gen. 14, 18, in der sowohl der Malkhizedek als der El 'Eljon vorkommt, nicht widerspreche, wird sie für einen in jener nachexilischen Zeit der Zadokitenherrschaft durch beliebig jemanden in die Genesis eingeschobenen Tendenzzusatz erklärt! (S. 75). Seine Beweise für alle diese Behauptungen sucht der Verfasser dann besonders aus — den Psalmen zusammen, die natürlich grösstentheils jetzt erst geschrieben sein müssen! Aber auch die übrigen biblischen Bücher weiss er zu gebrauchen, indem er einfach die Stellen in ihnen, die, wenn nach dem Exil geschrieben, in nachexilischen Büchern seine Anschauungen stützen könnten, in der Zeit des zweiten Tempels verfasst und jenen alten Urkunden eingeschwärzt sein lässt. Dies Geschäft wird S. 72—100 in ausgedehnter Weise betrieben. So heisst es (ausser der Behauptung über die Stelle, welche von Malkhizedek handelt), die glänzende Hervorhebung des Eleasar und Pinehas im Pentateuch (Num. 3, 32. 4, 14. 19, 3 u. 4. 25, 10—13. 27, 21. cap. 31) stamme ebenfalls aus neuester Zeit und sei nur zur Verherrlichung der Zadokiten-Priester geschrieben und dann an jene Stellen eingeschoben etc. etc.

Bei solcher Art von Kritik (die in ähnlicher Weise leider auch bei christlichen Exegeten auf dem Gebiete des AT. einzureissen droht!) weiss man nicht: soll man bedauern, dass der geistreiche Autor in dieses Labyrinth von Hallucinationen gerathen ist, oder soll man lächeln über seine Tendenzcastrirung der unverdächtigsten Urkunden, oder soll man im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft sich entrüsten? Gewiss verdient derartige Willkür eine ernsthafte Rüge, — Widerlegung wäre unnütze Mühe!

günstiges Zeichen für einen Priester, mit den bald auftretenden Propheten Haggai und Sacharja in so gutem Einvernehmen, dass diese fast nur lobendes ihm und den seinigen zu sagen wissen. Ja als er von ihnen Tadel erfahren muss, weil er sich hatte abschrecken lassen Jahve's Haus zu vollenden (Hagg. 1, 1), welcher Nachlässigkeit sich aber auch Serubbabel und das ganze Israel schuldig gemacht, da beugte er sich, unähnlich zu seinem Vortheil den letzten Vorgängern und Vorfahren vor dem Exil, ohne weiteres dem prophetischen Wort (ib. 1, 12. 14) und schaffte, trotz der Gefahren, denen er sich aussetzte, und die wirklich nicht ausgeblieben zu sein scheinen[1]), von neuem mit regem Eifer am nationalen Heiligthum (Esr. 5, 2, 6, 14 f.). Besonders aber sorgte er dafür, in diesem wie in allen übrigen von den Priestern „seinen Brüdern" unterstützt, dass das neuerworbene Gottes-Erbe sich nun jungfräulich rein und abgesondert erhielt von der „Unreinigkeit der Völker," besonders von der Vermischung mit Heiden und heidnischem Wesen (Esr. 6, 21), auch da, wo bei irgend einem Volke nur der Verdacht des Heidenthums, war es auch sonst mit Israel stammverwandt, sich ihm aufdrängte. Deswegen wirkte er z. B. besonders mit dazu, dass die, ihrem Ursprunge nach nicht unbescholtenen, Samaritaner von Israel, zu denen sie sich durch gemeinsame Religion und religiöses Bedürfniss hingezogen fühlten und dieserhalb den Tempel mit bauen zu dürfen baten, gänzlich zurückgewiesen und ausgeschlossen wurden (Esr. 4, 3): — wiewohl er voraussehen konnte, welch bedenkliche Folgen dieser Schritt für die junge und schwache Kolonie haben musste, da ihr aus eventuellen Verbündeten neue Feinde erwuchsen; wie das denn wirklich im stärksten Masse geschah.

Denn das war jetzt eine der grössten und unbedingt zu erfüllenden Aufgaben: das heilige Gottes-Volk durchaus abgesondert zu halten von allen Verbindungen, von allem

1) Wir glauben mit Ewald dieses in Sach. 3 zu finden. Hitzig freilich (die 12 kleinen Propheten S. 301) will nichts davon wissen. Unsicher ist's allerdings!

Verkehr womöglich mit den heidnischen Nachbarn, die dasselbe von allen Seiten umgaben und umlauerten. Zwar eine Forderung des mosaischen Gesetzes war dies keineswegs! Das Gesetz dachte sehr human in Beziehung auf die Heiden, zunächst diejenigen, welche sich im Lande Israel's niederliessen [1]). „Die ganze Stellung des Gesetzes zum Heidenthum ist nicht eine absolut exclusive, sondern es sind hier Durchbrechungen des Particularismus . . . . . z. B. die Empfehlung der Fremdenliebe [2]), die Gestattung der Ehe mit Ausländerinnen (Deut. 21, 11 f.) mit einigen Ausnahmen . . . Die Aufnahme von Heiden in mehreren Gliedern, der Aegypter im dritten Gliede (Deut. 23, 8) u. s. w.“ [3]). Ja, wenn auch die Kanaaniter durch bestimmten Befehl der Ausrottung preisgegeben werden [4]), so war doch „im Gesetze nirgends verboten freundliche und friedliche Beziehungen mit andern Völkern zu knüpfen oder auch durch Bündnisse und Verträge den Frieden mit ihnen zu erhalten“ [5]). Mose's Absicht war es gar nicht, Israel von allen andern Völkern durchaus zu isoliren. Wir könnten uns daher billig wundern, dass in dieser nachexilischen, für so gesetzestreu gewöhnlich ausgegebenen, Zeit, in der der Buchstabe allein geherrscht haben soll, sofort eine, directen Aussprüchen des Gesetzes zuwiderlaufende Tendenz, noch dazu an massgebender Stelle, sich kundthut. Allein das Interesse des neuerstandnen Staates, und der Umstand, dass damals noch niemand daran denken konnte oder vielmehr dachte [6]), Israels Religion sei

1) Vgl. Winer R. W. B. „Fremde.“

2) Ex. 22, 21. 23, 9. Lev. 19, 33. 34. Deut. 10, 18 ff.

3) Worte Hävernick's, Theol. des A. T., herausgegeben von H. Schultze S. 32. Vgl. Michaelis mos. Recht II, 443 ff.

4) Num. 33, 50 ff. Auch die Amatekiter werden davon betroffen Ex. 17, 14. 16. Deut. 25, 17—19.

5) Worte Keil's, Handb. der bibl. Archäol. II, 290. Vgl. Saalschütz, Archäol. der Hebräer II, 492 ff.

6) Denn Motive zu diesem Gedanken waren durch das Exil in Menge gegeben. Vgl. Ewald, Gesch. Ezra's S. 34 ff.

zur Weltreligion bestimmt, sodass gerade im Gegentheil jetzt der exclusivste Particularismus herrschend wurde, der alle universalistischen Verkündigungen der grossen Propheten vergass: — dies beides forderte die Isolirung auf das dringendste. Denn erstens hatte eine lange Erfahrung bewiesen, dass, wenn Israel sich nicht von allen Heiden abschloss und möglichst ganz auf sich selbst und seine Religion zurückzog, dieser sein so hoch erhabener Glaube ohne Bild und sinnliches Zeichen Gottes stets in Gefahr kam, fremden Göttern, zugleich mit dem Gesetz und Tempelcultus, zum Opfer zu fallen. (Esr. 9, 10—14) Sodann, um oben schon gesagtes noch einmal kurz anzudeuten, war es zweifellos, dass das Volk, wenn es sich nicht concentrirte und mit aller Energie zusammenschloss, um auf diese Weise eine starke Macht zu bilden, den spähenden Feinden, denen seine politische Wiederherstellung äusserst verhasst war und blieb, nicht widerstehen können würde, um so für die vielen Brüder in der Zerstreuung ein geistiges Centrum zu bilden. Und wenn dieses beides nicht geschah, wenn Israel im heiligen Lande, wo allein das Heil erblühen, wo allein der Messias, der Herrscher aus David's Hause aufsprossen konnte (Sach. 3, 7. 8. 10. 6, 12. 13), den Feinden unterlag: dann war jede Aussicht auf ein endliches glorreiches Heil durchaus verloren. Aller echt patriotischen und wirklich frommen Männer Parole wurde deshalb die der Absonderung von den Heiden, des festen und ängstlichen sich Zusammenschaarens um Jerusalem und das heilige Gesetz. Daher werden im Esrabuche (6, 21) die echten Israeliten der wahren Gesinnung — welche allgemeinhin benannt sind als die בני ישראל השבים מהגולה — im besondern, sofern sie eben wahrhaft patriotisch und fromm denken, bezeichnet als יכל־הנברל מטמאת גויי־הארץ אלהם לררש ליהוה אלהי ישראל (vgl. Bertheau a. a. O. S. 88).

Indess, der Geist, der einmal durch lange Tradition in einem Adelsgeschlechte herrschend geworden ist, bricht, mag er auch durch die Gewalt der Umstände niedergedrückt zu Zeiten gewichen sein, dennoch über kurz oder lang in der

Kaste wieder hervor [1]). Besonders in einer Priesterkaste, die einmal die Süssigkeit des Herrschers gekostet hat, erlischt die alte Erinnerung schwerlich und erzeugt bei der ersten Gelegenheit, sowie die hervorragenden Männer einer grossen Zeit (hier der Rückkehr und ersten Neu-Gründung der israelitischen Gemeinde) entschlafen, von neuem die alten Gelüste. So sollte es wenigstens jetzt geschehen. Kurze Zeit schon nach dem Tode jenes grossen Josua sehen wir seine Nachfolger und die mit ihnen verbundenen Priester in das frühere Gleise wieder einlenken. Statt dass sie, wie doch ihre Pflicht gewesen wäre (Deut. 17, 8 f. 19, 17. 21, 5), das Volk im Gesetz unterwiesen und den Tempeldienst, wie es sich gebührte, besorgten, finden wir sie in beiden Beziehungen so lässig, dass ihnen der Prophet Maleachi [2]) eine gewaltige Strafpredigt halten muss, dass von Babel aus ein gottbegeisterter Mann herüberzukommen sich getrieben fand, um Gottes Willen im Gesetz von neuem ihnen einzuschärfen [3]). Besonders aber hatten sie die Absonderung vom Auslande und den umwohnenden halb heidnischen Völkern vernachlässigt, ja sie hatten sogar zuerst angefangen, dies Gebot zu übertreten, indem sie Mischehen eingingen, heidnische Weiber nahmen und ihren Töchtern gaben, welchem Beispiele dann das Volk nachfolgte [4]). Und sofort hatten sich die übeln Consequenzen

---

1) So verlässt z. B. der mittelalterliche Geist auch jetzt nicht die echten Junker.

2) Mit Bleek, Einleitung in's A. T. S. 565 ff. Ewald, Propheten II, 541 f. Hitzig, die 12 kleinen Propheten S. 323, setzen wir diesen Propheten zwischen Serubbabel's und Esra's Zeit, noch vor diesen letztern. Die Meinung einiger, dass unter „Maleachi," welcher Name vielleicht nur Amtsbezeichnung = Bote Jahve's ist, wie auch LXX und Targum übersetzen, Esra zu verstehen sei, ist zwar ansprechend, aber doch eben nur haltlose Meinung. — Die Strafrede: Mal. 1, 6 ff.

3) Esra 7, 6. 25. Hauptvorsatz Esra's: das Gesetz zu lehren! Erst nach der Ankunft die zweite Aufgabe, s. unten.

4) Mal. 2, 10—16. Esra 9, 2. 10, 18 ff.

dieses Verfahrens erschreckend gezeigt. „Vergeblich ist's Gott dienen, und welcher Gewinn, dass wir alles gegen ihn beobachteten?" . . . (Mal. 3, 13) dachten und sprachen die Israeliten, entliessen ihre eigenen heimischen Weiber, um fremde zu ehelichen (ib. 2, 13 f.), und vernachlässigten ihre eignen heimischen Pflichten (ib. 3, 7 ff.). Durch Schuld der Priester war Jahve's Volk in grosse Gefahr des Unterganges gerathen!

Das forderte denn aufs gewaltigste den prophetischen Gottesgeist heraus. Der alte Gegensatz, der schon völlig verstummt zu sein schien, musste aufs neue wieder erwachen. Und so geschah's; ein nicht endender Kampf begann. Zwei Parteien bewegen von nun an das religiöse und das staatliche Leben Judäa's, deren verschiedenartige politische Tendenzen, um das Resultat der folgenden Darstellung vorauszunehmen, folgende sind. Die Priester wollten durch ihre Verbindung mit dem Auslande sich die Herrschaft nach aussen sowohl, wie nach innen erringen. Den Patrioten aus dem Volke aber war diese Verbindung mit den Heiden und das dadurch befestigte Zadokitenregiment durchaus verhasst, da Gesetz und Interessen der Theokratie nach ihrer Anschauung gleicherweise darunter leiden mussten. Sie betonten deshalb vor allem und erstrebten die Absonderung von den Heiden, den עמי הארץ, das Aufgeben der Mischehen[1]) vorzüglich, sowie alles dessen, was damit verbunden war; statt dessen forderten sie ein festes Umklammern des Gesetzes, Studium, Erklärung und Anwendung desselben, damit es, durch einen Zaun von Geboten geschützt, umso dauerhafter bestände und umso weniger übertreten werde.

Hier sind wir nun vorläufig dahin gekommen, wohin wir zunächst gewollt: zur Ursprungsstätte und dem Geburtsorte der beiden nachexilischen Parteien, der Sadducäer und Pharisäer oder der priesterlichen Adels- und prophetischen Patrioten- und Volks-Partei. Die נבדלים

1) Esra 7, 10. 9, 1. 10, 11. 15. 18 f. Neh. 5, 7. 12. 6, 10 f. 17. 18.

des Esra-Nehemja-Buches sind dieselben, wie die spätern פרושים; beide Wörter bedeuten ja schon dasselbe: die abgesonderten[1]). Die Priester, die Zadokiten (צדוקים[2]) aram. צדיקין) sind die Σαδδουκαῖοι[3]). Doch fahren wir in der Darstellung der Parteiverhältnisse und des gegenseitigen Kampfes fort, um unsere Anschauungen weiter zu befestigen!

Als die von uns besprochenen Misstände in der jüdischen Gemeinde schon sehr tief eingerissen waren[4]), erfuhr davon Esra, auch ein Zadokit (Esr. 7, 2 f.), allein zugleich ein prophetisch gesonnener Mann. Dies letztere würde nun zwar daraus, dass er als ספר bezeichnet ist, nicht folgen; auch nennen ihn die Urkunden nirgends einen Propheten. Allein die Beschreibung, welche von ihm gemacht wird (Esr. 7, 10. 25. 26), dass er „sein Herz darauf gerichtet hatte, das Gesetz Jahve's zu erforschen und zu erfüllen und zu lehren in Israel Satzung und Recht," sowie die ganze Art seiner Thätigkeit, die darauf hinausging, die einzelnen Bestimmungen des göttlichen Gesetzes (jetzt freilich des geschriebenen nur, da der lebendige Gottesodem aus Israel gewichen war!) auf die gerade vorliegenden Fälle anzuwenden (Esr. 10, 10 f. Neh.

---

1) פרש ist statt des hebr. בדל im Chaldäischen besonders gebräuchlich. פרישין (פריסין mundartlich). — Die andern Ableitungen des Wortes (s. Carpzov, appar. p. 173. 174) von פרש explicare oder explorare, von פרץ (Hieron. IV, fol. 101. 111, f. 66. D) oder gar פָּרָס merces (so Vitringa) sind verkehrt.

2) Gebildet wie רכבים von רכב Jer. 35, 2 etc.

3) Zwar lautet צדוק bei den LXX fast durchweg Σαδώκ (vgl. Herzfeld a. a. O. II, 383 Anm. gegen Ewald a. a. O. 314), nur Neh. 3, 29. 11, 11 haben sie Σαδδούκ. Allein wir brauchen deshalb nicht Σαδδουκαῖοι etwa von צדיקים abzuleiten. Die Verdoppelung des δ geschah wohl nur zur Erleichterung der Aussprache des langen Wortes. So schreiben die LXX auch Ἰεσσαί für ישי (1 Sam. 16, 1. 5. 11. 20, 27), Γομόρρα für עמרה (Gen. 10, 29 u. ö.), Ὀδόρρα für הדרם (ib. v. 27), Ἀγγαί für העי (Gen. 13, 3), wie andererseits Ἀμιναδάβ statt עמינדב (Ex. 6, 23), Ἀσείρ (ib. v. 24) statt אסיר etc.

4) Das gewaltige Entsetzen, welches den Esra ergriff, beweist dies. Vgl. Ewald, Gesch. Esra's S. 156.

13, 1 f.), — dies alles zeigt ihn uns als einen Mann, der die Rolle der alten Propheten übernahm, als einen Nachfolger des Jesaja und Jeremja vor allen, in dem ihr Geist, nur nicht mit derselben unmittelbaren frischen Kraft, fortwirkte. Denn den Willen Gottes nach dem jedesmaligen Bedürfnisse der Zeiten zu verkündigen, das göttliche Gesetz (früher freilich das ungeschriebene — jetzt das geschriebene) für die einzelnen Fälle zu specificiren, eine im wahren Sinne des Wortes so zu nennende höhere Casuistik zu treiben: dass war ja die Eine grosse Aufgabe des prophetischen Wirkens. Die Propheten sind im wahren Sinne Männer des Gesetzes: — aber nicht des starren Buchstabens, der vielmehr flüssig wird unter ihren Händen, ausgelegt je nach dem wahren Bedürfnisse der Theokratie. Als solcher, als Gesetzeseifriger, als Interpret desselben ist auch Esra, sind seine Nachfolger Prophetenjünger, Erben der alten prophetischen Verlassenschaft. Auch sie bleiben nicht beim Buchstaben stehen, sondern bilden das Gesetz weiter. Freilich — und das macht den gewaltigen Unterschied wieder zwischen den alten ächten Propheten und diesen Epigonen — in ganz anderm Geiste! Denn jene beseelte der freimachende, evangelische Gottesgeist, — diese der enge, absondernde, bindende und knechtende Gesetzesgeist; jene erheben sich gar oft schon auf die Höhe des Universalismus, — diese versinken immer tiefer in den schroffsten Particularismus. Natürlich! es konnte nicht anders sein! Der grossen Propheten Zeit war mit der grossen Zeit Israels entschwunden, und der grösste Prophet [1]) konnte noch nicht erscheinen.

Esra also, der, wie wir voraussetzen dürfen, von den Zuständen in der Heimath, wenn auch noch nicht das schlimmste, erfahren hatte, traf nebst vielen Begleitern von Babel aus in Jerusalem ein, versehen mit königlicher Vollmacht, das Gesetz zu lehren und diejenigen, welche demselben nicht folgen wollten, selbst am Leben, zu strafen (Esr. 7, 25. 26). Dem

1) Luc. 7, 16. Mc. 6, 15. Act. 3, 22 etc.

Perser mochte es ganz recht sein, wenn auf diese Weise die jüdischen Priester, deren Tendenzen ihm wohl nicht verborgen blieben, im Zaume gehalten wurden. Erst in Jerusalem gingen aber dem Esra über die Grösse des eingerissenen Verderbens die Augen völlig auf. Kurze Zeit nach seiner Ankunft wurde ihm nämlich gemeldet, dass das Volk Israel, die Priester und Leviten, sich nicht von den „Völkern der Länder“ (עמי ארצות) sonderten (לא נבדלו), sondern sogar Mischehen in Menge mit ihnen eingingen (Esr. 9, 1). Ja „die Hand der Obersten und Vorsteher“ (שרים וסגנים) sei „in dieser Missethat die erste gewesen“ (Esr. 9, 2)! Später (Esr 10, 18) wird dann neben den angesehenen Israeliten eine grosse Anzahl von Priestern, voran vier Zadokiten, genannt, die diesen Gräuel gethan. Entsetzt und voll Trauer berief Esra eine Volksversammlung nach Jerusalem, in welcher er den Sündern ihr Unrecht vorhielt und peremtorisch verlangte: הבדלו מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות (Esr. 10, 11)! Das Volk gehorchte denn auch willig und versprach zitternd seinem Befehle folgen zu wollen. Nur vier Männer, deren Namen uns der Wichtigkeit der Sache halber überliefert werden, Jonathan der Sohn Asahel's, Jehasja ben Tikva, Meschullam [1]) und der Levit Schabbethai erhoben sich gegen Esra und leisteten offenbar hartnäckigen Widerstand [2]). Da es heisst: „Der Levit unterstützte sie,“ derselbe also in zweiter Linie steht, dürfen wir wohl schliessen, dass die andern drei, von welchen die Opposition ausging, Priester gewesen seien.

Es war ja auch, wie schon bemerkt, keineswegs eine Uebertretung des mosaischen Gesetzes, Ehen mit Auslän-

---

1) Dies ist ein häufiger Name. Aber 1 Chron. 9, 11 führt ihn ein Zadokit, 9, 12 ein Priester aus dem Hause Immer. Neh. 3, 30 kommt ein Priester Meschullam vor. Also wohl auch hier ein Priester!

2) So fassen de Wette (Uebersetzung) und Bertheau (im Commentar) mit Recht die Stelle Esr. 10, 15 auf; vgl. die triftigen Gründe des letztern.

derinnen zu schliessen, obwohl Esra die Sache auf diese Weise darstellte. Nirgends findet sich ein solches Verbot. Nur Kananiterinnen durfte man nicht heirathen [1]) — was freilich dennoch oft geschehen war [2]) —, andere ausländische Weiber zu ehelichen, war ausdrücklich erlaubt [3]). Mose selbst hatte eine Ausländerin zur Frau, Salomo einen ganzen Harem, Rehabeam war gar der Sohn einer Ammonitin (1 Reg. 14, 21). Ihrer Würde, ihrer Heiligkeit, den mosaischen Bestimmungen vergaben die Priester also nichts, wenn sie dem prophetischen, absondernden Drängen nicht nachgeben wollten. Und deshalb einerseits, und weil die Verschwägerungen mit mächtigen heidnischen Nachbarn durchaus in ihrem Interesse lagen, wollten sie sich nicht beugen und beugten sich auch in der Folge nicht.

Ja unter den Zadokiten mehren sich bald die ausländischen Verbindungen. Eljaschib, der Hohepriester und Nachkomme Josua's, verschwägerte sich mit Tobia, dem einflussreichen königlich persischen Beamten in Ammon [4]), vielleicht durch Meschullam [5]), dessen Tochter an den Sohn Tobia's verheirathet war. Er richtete diesem Satrapen im Tempel, gleichsam der priesterlichen Residenz, eine besondere grosse Zelle zum Absteigequartier ein (Neh. 13, 5). Denn Tobia stand mit vielen der Edeln (חורים) in Judäa in Briefwechsel und Verkehr; es waren, wie es heisst, viele mit ihm „verschworen" (ib. 6, 17. 18). Ja selbst mit Sanballat, dem Feinde der neuen Kolonie, pflog man in Jerusalem ungescheut Umgang, sodass dieser einst einen Propheten (der übrigens auch Priester gewesen zu sein scheint, da er un-

---

1) Ex. 34, 11. 16. Deut. 7, 3. cf. Gen. 24, 3. 28, 1.

2) Jud. 3, 6. 14, 1 ff. 1 Reg. 7, 14. 11, 1. 16, 31.

3) Deut. 21, 11 ff. cf. Ruth 1, 4. 4, 13. Num. 12, 1 ff. 1 Chron. 2, 17. 1 Reg. 3, 1 etc. Vgl. die Archäologien.

4) Vgl. Bertheau zu Neh. 2, 10.

5) Neh. 6, 18. 13, 4. War dies derselbe etwa, der gegen Esra auftrat?

behinderten Zutritt zum Tempel hatte, ib. 6, 10 f.) für sich gewann, der den Nehemja, den eifrigen Freund Esra's und der „Absonderung," in Schrecken setzen sollte. Auch Eljaschib wurde mit Sanballat verwandt (ib. 13, 28). Die Folge war, dass wiederum das Volk, trotz der Bemühungen Esra's und Nehemja's, Mischheirathen in Menge einging und den strengen Forderungen seiner Gesetzes-Ausleger wenig Folge leistete, sodass sogar die hebräischen Kinder ihre eigne Sprache zu reden fast verlernten (ib. 13, 23 f.); — ein Beweis, dass es Vorurtheil ist, wenn man das aus dem Exil zurückgekehrte Volk für äusserst streng und rigorös hält. Um dasselbe dazu zu machen, war erst die straffe Erziehung durch die Pharisäer nöthig!

Dass die Priester durch diese ausländischen Verbindungen ihre eigne Macht stärken wollten, um im Innern des Staates die Oberherrschaft an ihr Haus zu fesseln: haben wir schon gesagt. Dass sie jetzt besonders so eifrig waren, die benachbarten Satrapen auf ihre Seite zu bringen und dass sie sich mit ihnen verschworen, wie es im Nehemjabuche geradezu heisst, hatte wohl seinen besondern Grund in der damaligen Lage des persischen Reichs, von dem sie sich womöglich losmachen wollten und eben jetzt am leichtesten dies ausführen zu können hofften. Das Gefühl, Knechte zu sein, drückte ja alle Israeliten (Neh. 9, 36. 37), wievielmehr den herrschsüchtigen Adel, dessen Vorfahren einst eine so glänzende Rolle gespielt und das ehrgeizige Verlangen nach gleichem Ansehen und gleicher Macht ihren Nachkommen vererbt hatten. Nehemja stand ihnen, da er ein treuer Vasall des grossen Königs war, dabei sehr im Wege, und deshalb conspirirten sie auch gegen ihn, versuchten, ihn womöglich auf ihre Seite zu ziehen oder doch ihn einzuschüchtern, um für ihre eignen Pläne freie Hand zu haben [1]). Dann hofften sie wohl, wenn ihnen im Innern

---

1) Dies alles freilich erst nach Vollendung der Stadtmauer, die recht sehr zu befestigen ja auch im priesterlichen Interesse lag.

kein Hinderniss entgegenstand, in Verbindung mit Tobia und Sanballat, Persien, das seit den Niederlagen, die es um 490 und 480 von Griechenland erlitten hatte, gebrochen und jetzt unter Artaxerxes Makrocheir in tiefer Ohnmacht darniederlag, mit Erfolg die Spitze bieten, ja sich ganz von ihm losreissen zu können. Begann doch die Regierung jenes Königs damit, dass Baktra sich empörte, dass der Satrap Artapanos nur mit Mühe gedemüthigt werden konnte [1]). Dann lehnte sich Aegypten auf und brachte, mit griechischer Hülfe, durch Inaros, der sich an die Spitze stellte, den Persern gewaltige Niederlagen zu Wasser und zu Lande bei. Kaum war, nach vielem Blutvergiessen, dies Land wieder beruhigt, so erhob sich der Satrap von Syrien, Megabyzos, schlug zwei gegen ihn von Artaxerxes ausgesandte Heere und wusste sich so gefährlich zu machen, dass der König ihm alle Forderungen zu erfüllen sich genöthigt sah. Mit Griechenland Frieden zu schliessen, hatte er schon vorher aus Schwäche nicht umhin gekonnt. — War es zu verwundern, wenn unter diesen Umständen der jüdische Adel, dem die Ohnmacht des Perserreichs nicht verborgen bleiben konnte, und den die Beispiele der Nachbarvölker anstachelten und ermuthigten, auf den Gedanken kam: jetzt sei die Zeit da, um das Joch der fremden Tyrannen abzuschütteln? Da sie dies nun aber, allein auf sich gestellt, doch schwerlich vermocht hätten, suchten sie nach Bündnissen mit mächtigen Nachbarvasallen, als welche sich Sanballat und Tobia darboten, die wahrscheinlich ganz dasselbe Ziel im Auge hatten. Da nun in alter und neuer Zeit das Bündniss dann für am festesten besiegelt galt, wenn eine Ehe die Contrahenten verband, da zudem im Alterthum dieses Bindemittel noch viel fester hielt als zu unsern Zeiten: so wurden von Seiten der Zadokiten die Mischehen auf jede Weise befördert.

---

1) Vgl. über dies und das folgende Ktesias, de rebus Persicis cap. 30—42 (hinter der Herodot-Ausgabe von G. Jungerman. Francof. 1606, fol.).

Zwar hätten alle Juden die Befreiung vom persischen Joch mit Frohlocken begrüsst; war doch die nationale Selbständigkeit der Wünsche höchster, der, so oft er in der Gegenwart unerreichbar war, von der Zukunft mit heisser Sehnsucht erwartet wurde. Allein dieses Ziel durch die Aufgabe ihres nationalen Charakters und ihres ganz specifischen Volksbewusstseins zu erreichen: — dazu konnten die echten Patrioten ihre Hand nicht bieten. Besonders da man voraussah, welche Herrschaft die Priesterkaste zu führen beabsichtigte. Schon jetzt war es hervorgetreten, wie jene alles nur für ihre Zwecke ausbeuten wollten, während sie das ganze Volk nur als Mittel betrachteten. Sie hatten, nebst den reichen Israeliten, angefangen, Wucher zu treiben und das Volk auszubeuten [1]). Sie hatten den Altardienst schlecht verwaltet und Jahve unheilige Opferthiere dargebracht. Auch waren von ihnen die Leviten vernachlässigt, indem sie nicht ihren gehörigen Antheil vom Tempelschatz, dessen Verwaltung den Priestern oblag (Neh. 13, 10 ff. [2]), empfangen hatten und dadurch gezwungen waren, auf eine ihres Standes unwürdige Weise für sich selber zu sorgen (ibid.). Sie betrachteten sich als souveräne Herren des Tempels (Neh. 13, 4 ff.). Ja selbst die Entheiligung des Sabbath's scheinen sie ruhig geduldet zu haben, sodass Nehemja dem Unfug, der an ihm

---

1) Neh. 5, 7. 12. Ich verstehe die Stelle so, dass die Priester herbeigeholt werden, um ebenfalls zu schwören: sie wollen sich des Wuchers enthalten; nicht wie Bertheau: vor ihnen, den Priestern, solle der Eid abgelegt werden. Denn die Worte lauten: ואקרא את הכהנים ואשביעם לעשות כדבר הזה; das Suffix bezieht sich wohl am natürlichsten auf die כהנים, auch hatten die andern ja schon vorher versprochen, den Wucher aufgeben zu wollen.

2) Weshalb denn Nehemja (13, 13) 4 Männer (darunter wohl 2 Priester, vgl. Bertheau a. a. O. S. 266), „die für treu geachtet wurden," zur Verwaltung des Schatzes auswählt. Man könnte meinen: die Gemeine hätte die Leviten vernachlässigt. Aber nach 12, 44 ff. (auf welche Stelle 13, 12 wohl zurücksieht) war diese sehr willig, das Ihrige zu thun, und liess es nicht bei Worten. So können nur die Priester die Abgaben an die Leviten zurückgehalten haben.

mit Arbeit und Handel getrieben wurde, mit kräftiger Hand steuern musste (Neh. 13, 15 ff.).

Ein entartetes Priestergeschlecht! Umsomehr fühlten sich natürlich diejenigen, welche Israels wahres Wohl bedachten, verpflichtet, dieser Aristokratie mit ihren Sondergelüsten und Hinneigungen zur Fremde scharf entgegenzutreten und den Ruf nach Absonderung! immer dringlicher zu erheben. Deshalb kam, zur Unterstützung der Bestrebungen Esra's, Nehemja, ein dem Grosskönige so gut wie seinem eignen Volke zugethaner Laie, nach Jerusalem herüber, liess das Volk durch Esra im Gesetz unterrichten (Neh. 8, 2 ff.) und ihm besonders einschärfen (13, 1 ff.), dass kein Fremder in die Gemeinde Jahve's kommen solle, vor allem kein Moabiter und Ammoniter, und bekämpfte die Priesterkaste mit der äussersten Energie. Auf seine Veranlassung sonderte sich denn auch das Volk (9, 2), und ein Bund wurde geschlossen, eine Urkunde aufgesetzt (10, 1) von denen, „die sich abgesondert von den Völkern der Länder zum Gesetze Gottes“ (10, 29), welchen sich darauf die übrigen Israeliten anschlossen (ib. v. 30). Die beiden Hauptpuncte, auf welche man sich verpflichtete, waren: das Gesetz Gottes und alle seine Gebote zu halten, und alle Mischehen jeder Art völlig aufzugeben (10, 31). Auch viele Priester unterschrieben mit (10, 2 ff.); aber den Namen des Hohenpriesters, Eljaschib's des Zadokiten, finden wir nicht unter ihnen. Vorher wie nachher trieben er und die seinen ihr Wesen weiter und befleckten in den Augen der Patrioten das Priesterthum derart (Neh. 13, 29), dass Nehemja Einen Zadokiten, den Sohn Eljaschib's, sogar fortzujagen sich genöthigt sah (ib. v. 28).

Aber die Nationalgesinnten hatten einen grossen Sieg errungen und bildeten von nun an den Priestern gegenüber eine festgeschlossene Opposition. Destomehr entbrannte der alte Hass und Kampf zwischen Priester und Prophet, der jetzt zu einem steten Krieg wurde zwischen nationalem Volksthum mit zeitentsprechender Weiterbildung und Verschärfung des

Gesetzes auf der einen, und aristokratischem Priesterthum mit orthodoxem Kleben am Alten und Pochen auf seine Rechte und Traditionen auf der andern Seite. Dass dieser Kampf sich verewigen musste, war der Krebsschaden, der dem neuen Staate von nun an alle Kraft und alles Mark aussog und ihn schliesslich als aufgelösten Organismus, freilich nach furchtbaren Todeszuckungen, in das weite Grab des römischen Reiches einsargte. Er musste sich aber verewigen, weil der Adel, die Priesterschaft, auch wenn sie unterlag, niemals völlig bei Seite geschafft werden durfte, da das Gesetz, dessen Buchstabe immer abergläubischer verehrt ward, ihn forderte, und die Religion ohne ihn nicht bestehen konnte. In welches eigenthümliche Verhältniss mussten unter diesen Umständen die Patrioten, die Pharisäer, gerathen! Auf der einen Seite zwang sie das Gesetz, gegen die Priester mit aller Macht zu kämpfen, während auf der andern Seite dasselbe Gesetz sie hinderte, den Kampf völlig zu Ende zu führen und die Feinde der wahren Theokratie gänzlich zu vernichten [1]).

---

1) Das bisher über die beiden Parteien Entwickelte durch einige anderweitige Daten zu bestätigen, möge uns in dieser Anmerkung gestattet sein. Dass die Sadducäer wirklich die vornehmen Priester und Adligen gewesen seien, können wir aus verschiedenen beiläufigen Bemerkungen des Josephus, in welchen er Factisches referirt, deutlich ersehen. So sagt er Arch. 18, 1, 4: *εἰς ὀλίγους τε ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι;* vgl. 13, 10, 6: — *τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων* In adligen Kreisen spielt die Etiquette von jeher eine grosse Rolle, und werden daher die Sadducäer als Adlige charakterisirt, gegenüber dem bürgerlich-einfachen Wesen der Pharisäer, wenn es heisst (bell. jud. 2, 8, 14): *καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες, Σαδδουκαῖοι δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.* Das gemeine Volk verachten sie gründlich (haben deshalb gar kein Ansehen bei demselben, selbst wenn sie im Amte sind, Arch. 18, 1, 4), suchen es aber mit Strenge und Gewalt zu unterwerfen, weshalb sie *περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους* (Arch. 20, 9, 1) genannt werden,

Ueber den weitern Gang der jüdischen Geschicke und Geschichte während des persischen Zeitalters besitzen wir

---

während die Pharisäer als Volkspartei *τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι* (Arch. 18, 1, 3, vgl. 13, 10, 6. 17, 2, 4) und *φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν* (Arch. 13, 10, 6). Dass die Sadducäer nicht gern ein Amt angenommen, hat man mit Unrecht (vgl. Geiger, Urschrift S. 108) aus Arch. 18, 1, 4 herausgelesen (selbst noch Winer). Die Worte: *πράσσεταί τε ὑπ᾽ αὐτῶν* [*τῶν Σ.*] *οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ* [= so oft als] *ἐπ᾽ ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ᾽ ἀνάγκας* [nämlich *προσχωροῦσι*], *προσχωροῦσι δ᾽ οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν* — besagen nur, dass, so oft die Sadducäer irgend ein (bürgerliches) Amt bekleideten, sie sich wider Willen, nach pharisäischen Ansichten zu handeln, hätten entschliessen müssen. — Dass die Sadducäer allein das Priesteramt inne hatten, bezeugt das N. T., wenn es heisst Act. 5, 17: *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων* (über „*αἵρεσις*" siehe oben). Auch Epiphanios hat noch eine dunkle Kunde davon, wenn er bemerkt (S. 31. Val.), bei der Ableitung der Sadducäer: *ἦν δὲ καὶ Σαδούκ τις τοὔνομα κατὰ τὸ παλαιὸν τῶν ἱερέων.*

Hier könnte nun auch der Talmud in Betracht gezogen werden, wenn er uns brauchbareres Material an die Hand gäbe. Allein die Disputationen zwischen beiden Parteien und ihre verschiedenen Ansichten in Bezug auf Ritualien, die uns von ihm überliefert werden, scheinen doch im Ganzen nicht sehr geeignet, um daraus auf ihr Wesen zu schliessen. Zwar hat Geiger (Urschrift S. 111 ff. und „Sadducäer und Pharisäer. Breslau 1863." S. 13—25) mit grossem Scharfsinn versucht, gerade hieraus den Charakter und die Denkungsart der Pharisäer und Sadducäer zu ermitteln, und wollen wir ihm gern zugeben, dass manches in seinen Ausführungen zutreffend sein mag, allein prekär bleibt das meiste trotzdem. Vor allen Dingen aber bedürfen wir dieses ganzen Apparates nicht, um unsere Anschauung vom Parteileben der nachexilischen Zeit, die im Allgemeinen mit der seinigen stimmt, zu befestigen. Wir verzichten darauf, die Geiger'schen Entwicklungen, auf welche wir übrigens als recht interessant hinzuweisen nicht versäumen wollen, zu reproduciren oder eingehender zu prüfen, obgleich sie das letztere wohl verdienen würden. Hätte doch Räbiger (in der 4. Ausgabe von de Wette's Archäologie S. 417) sich nicht begnügen wollen mit der Bemerkung, dass Geiger's Ansicht „nicht geringe geschichtliche Bedenken" entgegenstehen! Wenn nämlich Geiger aus seinen Auseinandersetzungen schliesslich den Schluss zieht: „Die zado-

leider fast gar keine Nachrichten, und schon dem Josephus scheinen darüber keine Quellen zu Gebote gestanden zu haben, da er eilenden Fusses über dies Gebiet hinweg zu den Makkabäerkämpfen übergeht. Wenn aber Ewald (a. a. O. S. 198) meint: „im Ganzen erfüllte der Priesterstand in diesen Jahrhunderten nicht übel seinen Beruf," sodass wir veranlasst werden könnten, an ruhige und normale Zustände im Innern zu denken, derentwegen diese Periode keinem Berichterstatter Interesse eingeflösst hätte, so scheint doch dieser Gedanke und jener Satz, wie er ihn selbst restringirt durch das Zugeständniss, dass z. B. Eljaschib „keineswegs ein Muster für seine Zeit war" (ib. S. 229), nach den spärlichen Nachrichten, die uns noch erhalten sind, keineswegs zutreffend. Josephus überliefert uns nämlich eine Geschichte, die ein schauriges Licht auf Priesterschaft und Volk zu werfen geeignet ist (Arch. 11, 7, 1). Der Hohepriester Johannes, erzählt er uns, der Grosssohn des bekannten Elja-

---

kitische oder sadducäische Aristokratie, noch gehoben durch priesterliche Weihe, hat dem zweiten Staatsleben den ganzen Halt, Verfassung und Gesetzgebung verliehen, aber freilich sank allmählich (!) ihre innere Energie, auch die Reinheit ihres Strebens wurde oft getrübt, und sie schwand endlich vor dem aufstrebenden Element des Bürgerthums, welches Talent und Thatkraft der ererbten Würde entgegenstellte" (Urschrift S. 127) — so ergiebt sich das Verkehrte dieser Darstellung aus dem von uns vorhin Entwickelten. Ueber Geiger's ganz ungebührlich-idealisirende, aller Geschichte Hohn sprechende Apotheose der Pharisäer (vgl. Sadducäer und Pharisäer S. 34. 35. Das Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1864, S. 88 etc. etc.) werden wir unten noch einiges zu bemerken haben. Aber auch schon aus dem bisherigen, vollends jedoch aus dem weitern Gang der Geschichte, aus der Entwicklung des Pharisäismus, folgt mit Evidenz, dass das Heil der Welt, welches Geiger von ihnen erwartet, nicht von ihnen kommen konnte, noch kommen kann. Particularismus und Universalismus, Pharisäismus und Christenthum — schroffste Gegensätze! Nur das letztere umspannt die ganze Welt, schon deshalb nur von ihm das Heil derselben! Wie verblendet Geiger dem Judenthum, den Rabbinen insonderheit alles das zueignet, was ihnen nicht gehört, hat Delitzsch in seiner Schrift: „Jesus und Hillel" (Erlangen 1866) trefflich gezeigt.

schib[1]), hatte einen Bruder Jesus, der, mit dem persischen Feldherrn Bagoses sehr befreundet, von diesem das Versprechen erhielt: er solle das Hohenpriesterthum bekommen. Johannes erfuhr davon und brachte in einem Wuthanfall seinen Bruder im Tempel ums Leben, worauf dann Bagoses zur Rache herbeizog und den Priestern und Jerusalemiten eine schwere Strafe auferlegte, nachdem er selbst durch seine Gegenwart im Tempel das befleckte Heiligthum entweiht hatte. Neben der Verbindung eines Zadokiten, diesmal zu rein persönlichen Herrschafts-Zwecken, mit dem Auslande, haben wir hier schon eine solche Entartung der herrschenden Sadducäer zu constatiren, die selbst die heiligste Stätte mit Bruderblut zu besudeln sich nicht scheut. Jost erkennt hierin[2]) auch einen „Beweis von den traurigen Zuständen der Gemeinde in jenem Zeitraume," da sie sich bei diesen gräulichen Vorgängen so passiv verhält. Wir schliessen daraus ebenfalls dies, dass die pharisäische Partei noch nicht die rechte Macht hatte gewinnen können, und dass deshalb das rohe Volk noch in stumpfer Gleichgültigkeit dem priesterlichen Treiben zusah.

Die Erzählung, welche Josephus (Arch. 11, 8, 2) gleich daran knüpft, von Jadduâ's Bruder Manasse, dem Zadokiten, der den Tempel auf Garizim gebaut haben soll, weil sein Volk ihn als Schwiegersohn Sanballat's vom Priesterthum ausschloss, gehört zwar (vgl. Ewald a. a. O. S. 239 ff.), was das Factische anbetrifft, nicht in diese, sondern in Nehemja's Zeit, allein sie zeigt, dass auch des Josephus' spärliche Nachrichten davon wussten, wiesehr die Priester auf Verbindung

---

1) Dieser Johannes ist wohl derselbe mit dem Neh. 12, 11 genannten Jonathan. Vgl. Bertheau a. a. O. S. 251.

2) Geschichte des Judenthums I, 98. Wenn derselbe aber weiterhin bemerkt (S. 97): „Wir sehen hieraus, dass das Priesterthum gänzlich von der Regierung abhing und nur als eine Beamtung angesehen ward, die wegen ihres Einflusses und ihrer Einkünfte den Ehrgeiz oder die Habsucht reizte" — so ist das erstere nicht richtig; denn der Feldherr ist nicht der König und die Regierung.

mit fremden Machthabern bedacht waren und wie wenig den ächten Patrioten dies gefiel. *Ἡγοῦντο γὰρ*, so wird uns berichtet, *τὸν τούτου γάμον ἐπιβάθραν τοῖς παρανομεῖν περὶ τὰς τῶν γυναικῶν συνοικήσεις βουλησομένοις γενέσθαι, καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀλλοφύλους αὐτοῖς κοινωνίας ἀρχὴν τοῦτο ἔσεσθαι, ὑπάρξαι μέντοι καὶ τῆς προτέρας αἰχμαλωσίας αὐτοῖς καὶ τῶν κακῶν αἴτιον τὸ περὶ τοὺς γάμους πλημμελῆσαί τινας καὶ ἀγαγέσθαι γυναῖκας οὐκ ἐπιχωρίους.* —

(Fortsetzung folgt.)

X.

Hr. D. Riggenbach und das Johannes-Evangelium,

von

D. A. Hilgenfeld.

Hr. D. Riggenbach in Basel hat so eben „die Zeugnisse für das Evangelium Johannis“ in einer eigenen Schrift (Basel 1866) neu untersucht und schliesst mit dem Ergebniss, dass das Johannes-Evangelium schon gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts überall in der Kirche eingebürgert war, von Alters her als apostolisch galt (S. 180 f.). „Die einzigen alten Gegner der Aechtheit“ sollen diejenigen sein, welche Irenäus adv. haer. III, 11, 9 erwähnt, Epiphanius Haer. LI als Aloger bezeichnet. Die leidenschaftslose Haltung dieses Streiters für „das geheiligte Herkommen sämmtlicher Kirchen“ (S. 178) macht einen wohlthuenden Eindruck, wenn man von dem maasslosen Gepolter eines Tischendorf kommt, kann aber den Schaden der Sache selbst nicht heilen. Namentlich vermisse ich bei Riggenbach einen Hauptzeugen gegen die apostolische Herkunft des Johannes-Evangelium, nämlich die altjohanneische Landeskirche Kleinasiens selbst.

I. Der älteste Hauptvertreter der Landeskirche Kleinasiens ist Papias von Hierapolis, wenn er auch nicht ein unmittelbarer Schüler des Apostels Johannes gewesen ist[1]). Bei diesem Papias sucht man noch immer vergebens

---

1) Nach dem Vorgange Theod. Zahn's (Papias von Hierapolis, theol. Stud. und Krit. 1866. IV, S. 619 f.), welcher durch Franz Overbeck (in dieser Zeitschr. 1867. I, S. 35 f.) beleuchtet worden ist, vertheidigt auch Riggenbach (S. 108) die unmittelbare Johannes-Jüngerschaft des Papias, gegen welche ich mich (Kanon und Kritik des Neuen Test. S. 15, Anm.) im Einklange mit Eusebius (KG. III, 39, 2 f.) ausgesprochen habe. Dass die Presbytern, deren Ueberlieferung Papias mittheilt, Männer des christlichen Alterthums seien, die mit den Aposteln zusammengelebt, ja die Apostel selbst (vgl. 2 Joh. v. 1. 3 Joh. v. 1, 1 Petr. 5, 1), stimmt mit meiner Ansicht wesentlich überein, da ich diese Presbytern als Kirchen-Häupter, zuerst Apostel, dann Presbyter-Bischöfe als deren Nachfolger, ansehe. Aber unmöglich kann ich zugeben, dass der Apostel und der Presbyter Johannes bei Papias einerlei seien. Derselbe Johannes, meint Riggenbach, werde zweimal erwähnt, weil Papias theils mittelbar durch die Schüler der Jünger, theils unmittelbar die Ueberlieferung erforscht habe, und nicht als die geringste Quelle, wie Eusebius meint, stehe der Presbyter Johannes am Ende, sondern Papias habe das Beste bis zuletzt verspart. Das ist ganz gegen den klaren Wortlaut des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 4: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Hier segelt Riggenbach über das *ἅ τε*, dessen Schwierigkeit Zahn a. a. O. S. 663 f. offen eingestand, gar zu kühn hinweg, wie wenn da stände *αὐτὸς δὲ ἱστόρησα ἃ Ἀρ. καὶ ὁ πρεσβ. Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθ. λέγουσιν.* Vergleicht man das ganz ähnliche *τίνα τε* bei Eusebius KG. III, 36, 3, so kann man hier nur einen Nachtrag zu der vorhergehenden Erforschung von Jüngern der Presbytern finden. Es handelt sich, wie schon das *καί* zu Anfang lehrt, lediglich um die mittelbare Erforschung, da die unmittelbare Belehrung der Presbytern schon vorweggenommen ist. Papias spricht hier von einem andern Johannes, welchen er zum deutlichen Unterschiede von dem zuvor genannten Apostel als Presbyter bezeichnet, nicht, wie Zahn meint: „der Presbyter, der bekannte Presbyter, nämlich Johannes." Dass der Wech-

nach einem Zeugniss für das Johannes-Evangelium, und ordentlich verhört, zeugt er vielmehr gegen dasselbe. Wir wissen von Papias hauptsächlich durch Eusebius. Derselbe hat seinen Lesern versprochen, den Gebrauch der Antilegomena des Neuen Test. bei den kirchlichen Schriftstellern anzugeben, dessgleichen ihre Aussagen über die Homologumena und Nicht-Homologumena (KG. III, 3, 3). Desshalb bemerkt er zuerst (KG. III, 36, 11) bei Ignatius eine eigenthümliche Angabe über eine Erscheinung des Auferstandenen, deren Quelle er nicht weiss[1]). Bei dem Briefe des römischen Clemens hebt er KG. III, 38, 2. 3 die häufige Benutzung des streitigen Hebräerbriefs hervor. So kommt er an Papias, und nachdem er zuerst aus dem Vorworte bewiesen hat, dass derselbe kein unmittelbarer Jünger des Apostels Johannes war, dann merkwürdige Züge aus der Ueberlieferung bei Papias mitgetheilt, auch den Chiliasmus desselben auf buchstäbliches Verständniss „apostolischer Diegesen," gewiss vor allem der Apokalypse, zurückgeführt hat (KG. III, 39, 12. 13), geht er zuletzt auf den NTlichen Kanon des Papias ein. Zunächst theilt er KG. III, 39, 15. 16 die Ueberlieferung über zwei evangelische Schriften, des Marcus und des Matthäus, mit, dann die Bezeugung des 1. Johannes- und des 1. Petrus-Briefs. Wie sehr es ihm namentlich auf die Evangelien ankommt, lehrt noch die schliessliche Bemerkung, dass Papias eine Erzählung mit dem Hebräer-Evangelium gemein habe (KG. III, 39, 17 *καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω*). Obwohl Eusebius gerade hier von seiner Verpflichtung so vollkommen durchdrungen ist, mag Riggenbach (S. 107 f.) ihm nachsagen, er, welcher eine Berührung mit dem ausserkanonischen Hebräer-Evangelium nicht vergisst, könne die ausdrückliche Anerkennung und Benutzung

---

sel des Tempus (*εἶπεν* und *λέγουσιν*) diese Unterscheidung des verstorbenen Apostels und des noch lebenden Presbyters Johannes nothwendig macht, kann Riggenbach selbst nicht ganz in Abrede stellen.

1) Vgl. mein Novum Testam. extra canonem receptum. fasc. IV. p. 18, 3—7.

seines liebsten Evangelium, des johanneischen, bei Papias übergangen haben. Eusebius führe sein Versprechen ja keineswegs gleichmässig durch. „Von des Papias Aussagen über die Apokalypse, die wir von sonsther kennen, schweigt er völlig. [Keineswegs, vgl. §. 12.] Und möchte sich das aus seiner Abneigung gegen das Buch erklären, so liegt doch anderswo (IV, 14) vor, dass er vom Brief des Polykarp an die Philipper redend nur das Eine meldet, er führe einige Stellen aus 1 Petri an, hingegen von allen andern Citaten desselben aus den Synoptikern und den paulinischen Briefen nicht ein Wort sagt.“ Es ist richtig, dass Eusebius KG. IV, 14, 9 dem ausführlichen Berichte des Irenäus (adv. haer. III, 3, 4) über Polykarp noch hinzufügt: *ταῦτα ὁ Εἰρηναῖος* (adv. haer. III, 3, 4). *ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς.* In diesem eigenen Nachtrage über den kurzen Brief Polykarp's sollte man aber eher die Sorgfalt des Eusebius in Hinsicht der Zeugnisse über den Kanon des Neuen Test., als seine Nachlässigkeit wahrnehmen. Den kurzen Brief Polykarp's wird man doch wohl nicht an Bedeutung gleichstellen mit den 5 Büchern des Papias über die Aussprüche des Herrn? Und das darf man doch wohl nicht von Eusebius verlangen, dass er bei jenem kurzen Briefe alle stillschweigend benutzten Schriften des Neuen Test., auch solche, deren kanonische Geltung unbestritten war[1]), ausgezogen, die gar nichts fördernde Erwähnung des paulinischen Philipperbriefs bemerkt haben sollte? So schwach wird die Annahme gestützt, dass Eusebius bei Papias wohl die Bezeugung des Marcus-Evangelium, gar die Berührung mit dem Hebräer-Evangelium bemerkt, aber die Bezeugungen des

---

1) Dass der erste Brief des Petrus nicht so sehr ein Homologumenon war, dass er nicht auch, wie 1 Johannis, der Controle bedurft hätte, erkennt jetzt selbst Tischendorf (Wann wurden die Evangelien verfasst? 4. Aufl. S. 114) an, vgl. dazu Overbeck a. a. O. S. 72.

Lucas- und gar des Johannes-Evangelium übergangen haben soll! Wie sehr es dem Eusebius gerade auf die Vierzahl kanonischer Evangelien, von welcher er bloss die erste Hälfte bei Papias bezeugt findet, ankommt, lehrt ja das Folgende. Nachdem Eusebius noch bei Hegesippus den Gebrauch des Hebräer-Evangelium bemerkt hat (KG. IV, 22, 8), begrüsst er noch nicht bei Tatianus [1]), wohl aber bei Irenäus, indem er auf sein anfängliches Versprechen zurückweis't, die ersehnte Vierzahl kanonischer Evangelien (KG. V, 8, 2—4). Auf dieselbe Vierzahl kommt er, nachdem er inzwischen bei Pantänos das hebräische Matthäus Evangelium (KG. V, 10, 3), bei Serapion das Petrus-Evangelium (KG. VI, 12, 2—6) erwähnt hat, wieder zurück bei dem alexandrinischen Clemens (KG. VI, 14, 5—7), noch bestimmter bei Origenes (KG. VI, 25, 3—6). Und diese Vierzahl kanonischer Evangelien soll Eusebius sich bei Papias haben entgehen lassen!

Das „geheiligte Herkommen" findet keine bessere Stütze, wenn man sich von dem Berichte des Eusebius zu dem, was er aus Papias mittheilt, wendet. Papias konnte in seiner *Λογίων κοριακῶν ἐξήγησις* wahrlich nicht umhin, die Evangelien, welche er anerkannte und benutzte, anzugeben, wie er es mit zweien wirklich thut. Er konnte das um so weniger unterlassen, wenn Riggenbach (S. 115) mit Recht behauptet, die *λόγια* des Herrn, deren *ἐξήγησις* Papias gab, seien aus den kanonischen Evangelien geschöpft, am Ende diese selbst [2]). Papias gab wirklich evangelische *λόγια* und

1) KG. IV, 29, 6: *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.*

2) Anger (Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangel. Matth. laudantur etc. Part. III, p. 7 sq.) hat bereits auf Photius Bibl. cod. 228 p. 248 ed. Bekker. hingewiesen, wo in dem Berichte über den Kanon Ephräm's die Evangelien *τὰ κυριακὰ λόγια* genannt werden. Zu dem, was Riggenbach S. 115, Anm. 2 weiter anführt, füge ich noch hinzu Justin's Dial. c. Tr. Jud. c. 18 p. 235, wo *βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια* eben *τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα* neben *τοῖς προφη-*

deren ἐξήγησις. Mit den ἑρμηνείαις derselben verband er aber noch etwas Anderes, wie er in dem Proömium bei Eusebius KG. III, 39, 3 sagt: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.* Riggenbach hebt sehr richtig das *καὶ* hervor, stellt nur die mündliche Ueberlieferung gar zu sehr in den Hintergrund. Mit seinen eigenen ἑρμηνείαις verband Papias die mündlichen Ueberlieferungen der Presbytern, d. h. der Apostel und ihrer amtlichen Nachfolger. Die Wahrheit dieser Ueberlieferungen kann er versichern: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τὰς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Es fragt sich hier, wie Papias zugleich die *λόγια* des Herrn aus *βιβλίοις* geschöpft haben, und dennoch die *βιβλία* so hinter die mündliche Ueberlieferung zurückstellen kann. Riggenbach erklärt es für verkehrt, die *βιβλία* auf Evangelien zu beziehen. Allein, welche andern Bücher kann Papias denn abgelehnt haben, als solche, welche die Ueberlieferung der *πρεσβύτεροι*, oder mit Luc. 1, 2 zu reden, der *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* schriftlich enthalten wollten, welche einen reichern Inhalt als die ältern *λόγια* darboten und mit denselben auf „Viele" zurückwiesen, kurz solche *διηγήσεις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,* welche nach Luc.

τικοῖς sind. Schriftstellen heissen auch bei Irenäus adv. haer. 1, 8, 1 *κυριακὰ λόγια* und *λόγια τοῦ θεοῦ.*

1, 1 schon πολλοὶ ἐπεχείρησαν? Um Ueberlieferungen des Paulus, der doch auch in Kleinasien gewirkt, hat Papias sich gar nicht bekümmert, und die βιβλία, welche er ablehnt, werden wohl jüngere Evangelien, zunächst das paulinische Lucas-Evangelium [1]), aber auch häretische mit ἀλλοτρίαις ἐντολαῖς gewesen sein. Die ältern Evangelien, oder doch deren Hauptinhalt, die λόγια κυριακά, bedurften bereits der ἐξήγησις oder der ἑρμηνεῖαι. Solche ἑρμηνεῖαι erkannte Papias aber nicht in einer paulinischen διήγησις, noch gar in häretischen Schriften an. Gegen Neuerungen dieser Art richtete er seine eigene λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, in welcher er die mündliche Ueberlieferung von Uraposteln, auch von seinen Zeitgenossen Aristion und (Presbyter) Johannes, mittheilte. Einer verfälschten παράδοσις der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου wollte er die ächte entgegenstellen. Die doppelseitige Stellung des Papias zu den βιβλίοις erklärt sich vollkommen, wenn man sich in eine Zeit versetzt, als die ältern (judenchristlichen) Evangelien bereits einen jüngern, paulinischen und gar häretischen Nachwuchs erhalten hatten und noch erhielten. Freilich kann Papias selbst nicht leugnen, dass die ältern Evangelien nicht mehr genügen. In diesem Sinne theilt er, doch wohl vor jenem οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον κτλ., die Ueberlieferung über das Marcus-Evangelium mit: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Zur Rechtfertigung einer

1) Vgl. meine Schrift über den Kanon und die Kritik des N. T. S. 16 f.

eigenen *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* diente es, dass das Marcus-Evangelium weder eine richtig geordnete noch eine vollständige *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων* darbot. Diese *σύνταξις* fand Papias zwar in dem Evangelium des Matthäus, aber nicht mit der zuverlässigen *ἑρμηνεία*. Desshalb fährt er fort: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ᾽αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Das *ἑρμηνεύειν* bezieht sich, wie ich jetzt sehe, nicht sowohl auf die Uebersetzung aus dem Hebräischen in das Griechische, sondern vielmehr auf die sachliche Erklärung. Das Matthäus-Evangelium bot dem Papias wohl die *λόγια κυριακά*, aber noch nicht deren *ἐξήγησις*. Es gab keine hinreichende Antwort auf die theologischen und kirchlichen Fragen der Zeit. Desshalb nahm Papias, wie er nun gesagt haben wird, bei seinen eigenen *ἑρμηνείαις* namentlich die ächte, urapostolische Ueberlieferung zu Hülfe.

Ist diese Erklärung der Worte des Papias richtig, so hat sich derselbe jedenfalls über die schriftlichen Evangelien, welche er kannte und anerkannte, offen ausgesprochen. Um so weniger könnte er von dem Johannes-Evangelium mit seinen reichhaltigen Christus-Reden geschwiegen haben, wenn er dasselbe schon anerkannt hätte. Da musste er sich ja auch über dieses Evangelium äussern, ob es vielleicht für eine *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* schon ausreiche. Die Unterlassung einer solchen Aeusserung ist ganz unerklärlich, wenn das Johannes-Evangelium bei ihm schon eingebürgert gewesen wäre, als „von Alters her“ apostolisch“ gegolten hätte. Zu den alten Gegnern der Aechtheit kommt Papias, wenn auch nur stillschweigend, hinzu [1]).

---

1) Der neue Fund einer Bezeugung des Johannes-Evangelium durch Papias ist nun auch von Overbeck a. a. O. S. 63 f. so beleuchtet worden, dass ich auch nach Zahn's „nachträglichen Bemerkungen“ (theol. Stud. und Krit. 1867. III. S. 539 f.) keine weitere Erörterung für nöthig halte, zumal da Riggenbach (S. 180 f.) von diesem Schwindel noch frei ist. Wohl aber hat Riggenbach (S. 116 f.) noch die Presbytern in Bereitschaft, in deren eschatologischer Ausführung bei Irenäus adv.

II. Papias steht als Zeuge gegen das Johannes-Evangelium keineswegs allein, sondern hat die älteste Landeskirche Kleinasiens, die eigentliche Johannes-Kirche auf seiner Seite. Das ist das Ergebniss meiner langjährigen Forschungen über den Paschastreit, wie ich sie in einem eigenen Buche (1860) zusammensefasst und auch in dieser Zeitschrift (1861, III, S. 285 f.) vertheidigt habe. Und dieses Ergebniss hält auch gegen Riggenbach vollkommen Stich.

Die Pascha-Streitigkeit in ihrer tiefen Bedeutung kann Riggenbach schon desshalb nicht richtig würdigen, weil er bereits die abweichenden Darstellungen der synoptischen und des vierten Evangelisten harmonistisch zu vereinigen sucht. Den synoptischen Monatstag des Leidens Jesu (den 15. Nisan) will er in das Johannes-Evangelium hinein erklären (S. 69 f.). Da mag er sich wohl auf den katholischen Joseph Langen [1]), aber nimmermehr auf den Sachverhalt stützen. Bei der entscheidenden Stelle Joh. 13, 1 verhehlt Riggenbach sich die Schwierigkeit selbst nicht, nur soll sie bei jeder Auslegung Verlegenheit bereiten. Allein eine grössere Verlegenheit kann es gar nicht geben, als wenn Riggenbach das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* nicht mit dem Verbum (*εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*), sondern mit dem Participium *εἰδώς* verbinden will. Da erhält man folgenden Sinn: „Da Jesus schon vor dem Feste wusste [das müsste gerade nach Marc. 16, 9, auf welche Stelle Riggenbach

---

haer. V, 36, 2 auch die Stelle Joh. 14, 2 angezogen wird. Das sei ein Citat aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, da Irenäus unter den *πρεσβυτέροις* Apostelschüler, wie Polykarp und Papias, verstehe. Nein, die Presbytern sind bei Irenäus überhaupt die Kirchenvorsteher, allerdings als Nachfolger der Apostel, vgl. adv. haer. IV, 26, 2. V, 20, 2. Auch den Aniketos, welcher doch erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, begreift Irenäus (bei Euseb. KG. V, 24, 14. 15 unter die *πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι*. Er kennt adv. haer. IV, 27, 1 auch einen Presbyter, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, also einen mittelbaren Aposteljünger, vgl. meine Evangelien S. 339, Anm. 4.

1) Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg i. Br. 1864.

sich beruft, heissen: εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π. κτλ.], dass seine Stunde gekommen sei, also nicht überrascht ward (vgl. 12, 27), da er geliebt seine eigenen in der Welt, liebte er sie bis ans Ende." Ich möchte wissen, was dagegen an dieser Erklärung auszusetzen ist: „Vor dem Feste des Pascha aber, da Jesus wusste, dass seine Stunde kam, hinwegzugehen aus dieser Welt zu dem Vater, nachdem er geliebt seine Eigenen in der Welt, liebte er sie zum Ende," d. h. allerdings: veranstaltete er zum Abschiede sein Liebesmahl[1]). Bei der weitern Stelle Joh. 13, 29 soll es gar näher

1) Zu der Ansicht Langen's (a. a. O. S. 106 f.), dass der 15. Nisan mehrmals im Unterschiede von dem 14ten als das „Fest" bezeichnet werde, hat Riggenbach selbst kein Zutrauen. In der That wird 3 Mos. 23, 5. 6 nur gesagt: „Im ersten Monat am 14ten des Monats zwischen den Abenden ist Pascha (d. h. Pascha-Opfer) für Jhvh, und am 15ten Tage dieses Monats ist das Fest des Ungesäuerten für Jhvh, 7 Tage lang sollt ihr Ungesäuertes essen." Danach ist auch 4 Mos. 28, 16. 17 zu erklären. Selbst wenn man die Zeit „zwischen den Abenden" des 14. Nisan als Pascha von dem folgenden Feste des Ungesäuerten unterschied, begann dieses schon mit der heiligen Nacht des Paschamahls. Langen verirrt sich gar dahin, dass er die Stelle 5 Mos. 16, 6 („dort sollst du opfern das Pascha am Abend, wenn die Sonne kommt, zur Zeit deines Auszugs aus Aegypten"), trotz des voranstehenden בערב, nicht von dem Herabkommen der Sonne (LXX: πρὸς δυσμὰς ἡλίου), sondern von ihrem Emporsteigen am Morgen versteht! Es scheint ihm hier ein ähnliches Unglück begegnet zu sein, wie Hrn. Dr. Ludwig Paul, welcher sich in den theol. Studien und Kritiken 1867. III. S. 524 f. gegen mein „Vademecum" (in dieser Zeitschr. 1866. I. S. 118 f.) zu rechtfertigen sucht und aus 5 Mos. 16, 8 herausbringt, dass das Pascha auch erst von der Tageszeit nach dem Mahle, also von dem Morgen des 15. Nisan an berechnet sein könne. Wer es sich nun einmal noch nicht mit Paul in den Kopf gesetzt hat, das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα Joh. 13, 1 gleich „beim Beginne des Paschafestes" zu erklären, wird 5 Mos. 16, 2. 3 immer noch den Unterschied des Pascha-Opfers am 14. Nisan und der 7 Tage des Ungesäuerten bemerken. Der „erste Tag," an dessen Abend geopfert wird (V. 4), schliesst hier keineswegs schon die Tageszeit des 14. Nisan in sich, sondern ist der 15. Nisan, von Abend an gerechnet. Der 7te Tag ist ja nach V. 8 der 21. Nisan, und dieser Vers kann nur den Sinn haben: „Sechs Tage (15—20. Nisan) sollst du Ungesäuertes essen, und am 7. Tage (am 21.

liegen, an den Abend nach dem 14ten zu denken, wenn die Jünger meinen, Jesus habe dem Judas am Ende Einkäufe für das Fest oder Austheilung an die Armen aufgetragen. Als ob man für das Fest noch hätte einkaufen können, wenn es doch mit dem Pascha-Opfer schon eröffnet, mit dem Pascha-Mahle schon angefangen, wenn die heilige Pascha-Nacht schon angebrochen war! Bei Joh. 18, 28, wo die Juden noch am Morgen nach dem letzten Nachtmahle Jesu in das Prätorium nicht eingehen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα*, hält Riggenbach sich an 5 Mos. 16, 1 f., wo wenigstens für das Pascha-Opfer „Schaf- und Rindvieh" angegeben wird. Desshalb soll das *φαγεῖν τὸ πάσχα* auch die sämmtlichen Opfermahlzeiten der Paschawoche in sich begreifen können, hier also die Opfermahlzeit am Morgen des 15. Nisan bedeuten. So hängt man sich an den Strohhalm einer blossen Möglichkeit! Findet sich denn auch nur eine einzige biblische Stelle, wo *φαγεῖν τὸ πάσχα* ohne weiteres etwas Andres bedeutet, als das eigentliche Paschamahl? Dasselbe wird auch Joh. 18, 39 noch als bevorstehend erwähnt. Vollends in's

---

Nisan, welcher V. 3. 4 zu den 7 Tagen des Ungesäuerten gerechnet war) findet noch besonders eine Festversammlung und sabbatartige Arbeitsruhe statt." Wie der „erste Tag" (15. Nisan) nach V. 4 mit dem Abend beginnt, so muss es auch bei dem „siebenten" angenommen werden, und es ist ganz grundlos, wenn Paul a. a. O. S. 532 behauptet: „Mit diesem 7ten Tage ist nur die Tageszeit gemeint, die des 21. Nisan, nicht der Tag von Abend zu Abend; es kann also mit den 6 vorhergehenden Tagen auch nur die Tageszeit gemeint sein, zusammen also die 7 Tage = Tageszeiten." Was das Deuteronomium Neues bringt, ist lediglich die Einschliessung des Pascha-Opfers und -Mahls in den 15. Nisan, was ich auch in dem Buche der Jubiläen und bei Anatolios von Laodicea nachgewiesen habe (Paschastreit S. 137 f. 208. 346). Die verzweifelte Ausflucht, das johanneische *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* von dem Anfange des Pascha-Festes selbst zu verstehen, ist und bleibt, wie das Meiste, was Paul uns noch jetzt vorträgt, ohne allen Grund. Die kühne Behauptung, dass die Juden noch nach dem Hahnenschrei Joh. 18, 27 am frühen Morgen das Paschamahl erst hätten geniessen wollen, weis't selbst Riggenbach a. a. O. S. 70 „als mehrfach textwidrig" zurück.

Gedränge kommt Riggenbach bei Joh. 19, 14, wo der Tag der Kreuzigung als *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* bezeichnet wird. Da das jüdische Pascha nicht an den Wochentag gebunden war, kann man hier doch nur an den ערב פסח, an den Rüsttag für das Pascha denken, nämlich an den 14. Nisan, an welchem zwar nicht die auch am 15. Nisan gestattete Speisebereitung vorwegzunehmen, wohl aber aller Sauerteig und alles Gesäuerte hinwegzuschaffen war. Auch Riggenbach will hier den „Freitag der Paschawoche" verstehen, wie wenn wir bereits die christlich-katholische Paschawoche vor uns hätten, in welcher Hippolytus die *κυριακαὶ τοῦ πάσχα* berechnen konnte (vgl. meinen Paschastreit S. 337). Ebenso wenig wie das christliche Weihnachtsfest einen Weihnachtsfreitag, kann das jüdische Paschafest einen Paschafreitag gehabt haben. Jede Möglichkeit, den Tag der Kreuzigung auf den 15. Nisan zu verlegen, schliesst vollends Joh. 19, 31 aus, wo von dem folgenden Tage gesagt wird: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.* Der Sabbat kann doch wahrlich nicht schon desshalb „gross" heissen, weil er in das Paschafest fiel. Ein Tag der Festversammlung, wie der 15. Nisan, hiess *ἡμέρα μεγάλη* (Jes. 1, 13 LXX). Desshalb heisst Joh. 7, 37 der letzte Tag des Laubhüttenfestes die *ἐσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη* des Festes. Der 15. Nisan wird ja auch von den Quartodecimanern die *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*[1]), das *μέγα σάββατον*[2]) genannt. Das Johannes-Evangelium hat also die bestimmte Angabe der drei ältern Evangelien, dass Jesus erst nach der gesetzlichen Paschamahlzeit am 15. Nisan gekreuzigt ward, entschieden abgewiesen.

Auf der Angabe der ältern Evangelien beruhte nun aber diejenige Paschafeier, für welche sich die Landeskirche Klein-

---

1) Vgl. Apollinaris im Chron. pasch. p. 14.

2) In dem Martyrium Polykarp's c. 8. 21, auf keinen Fall ein Wochensabbat, sondern entweder, wenn man mit mir (Paschastreit S. 240 f., vgl. dazu diese Zeitschrift 1861. III. S. 288 f.) das Todesjahr 166 annimmt, ein Dienstag, oder wenn man mit Fr. Gensler (in dieser Zeitschrift 1864. I. S. 62 f.) das Jahr 167 vorzieht, ein Mittwoch (26. März).

asiens in ihrer überwiegendeu Mehrheit gegen Rom auf Johannes und andere Urapostel berief. Was man am 14. Nisan zu gleicher Zeit mit den Juden feierte, war nicht das Todesopfer, sondern das Abschiedspaschamahl des Herrn. Riggenbach (S. 151 f.) kann diese Thatsache nicht leugnen, schliesst sogar auf den Apostel Johannes zurück, aber sucht hier alles möglichst abzuschwächen und den unvermeidlichen Folgerungen auszuweichen. In Jerusalem habe Johannes unstreitig, wie seine Mitapostel, das ATliche Pascha noch mit den Juden gefeiert. Fern von Jerusalem aber, vollends nach der Zerstörung des Tempels, sei das gesetzliche Osterlamm hinweggefallen. Das Fest, welches Johannes in Kleinasien beging, sei „nicht mehr in irgend einer Weise" ein jüdisches Fest gewesen (S. 62). Allein Riggenbach schliesst ja selbst aus der Sitte der spätern Quartodecimaner, welche sich auf den Apostel beriefen, dass die Feier schon bei Johannes „nach vorangegangenem Fasten im feierlichen Geniessen des Abendmahls als des Mahles, worin das Gedächtniss des Todes Christi begangen wird," bestanden habe. Wesshalb weis't Riggenbach denn nun den weitern Rückschluss zurück? Die Quartodecimaner, welche durch Polykarp von Smyrna unmittelbar mit Johannes zusammenhängen, haben den 14. Nisan nach seiner christlichen Seite als den Tag des Abschieds-Paschamahls Jesu gefeiert, welches sie auch ohne Paschalamm zu derselben Zeit begehen wollten [1]). Sollte das nicht

1) Eine Beziehung auf das Leiden Jesu will auch Riggenbach (S. 54) immer noch in dem vorhergehenden Fasten der Quartodecimaner finden. Selbst wenn das der Fall wäre, würde noch lange nicht die Geltung des 14. Nisan als Todestag Jesu bewiesen sein, da das ATliche Fest am 15. Nisan (als dem Todestage) kein Fasten gestattete. Man vergleiche doch nur, wie die älteste Didaskalia der Apostel nach den griechischen Bruchstücken wie nach der syrischen Uebersetzung den Todestag Jesu bestimmt auf den 15. Nisan setzt, aber dem vorhergehenden Fasten noch gar keine Beziehung auf den Tod des Herrn an sich, sondern nur auf die Schuld der Juden wegen der Kreuzigung giebt, vgl. mein Novum Testamentum extra canonem recept. fasc. IV. p. 86, 4—7 nebst den Noten. Das Fasten erklärt sich aber schon völlig als Vor-

der ursprüngliche Sinn des Apostels, welcher diese Feier in Kleinasien einführte, gewesen sein? Für einen Urapostel, welcher bei dem letzten Mahle Jesu zugegen gewesen war, lag ja nichts näher, als diese Feier. Für ihn war es wahrlich keine „Kleinlichkeit," die letzten Augenblike der Gemeinschaft mit dem Herrn so treu wie möglich, in Zeit und Umständen, nachzuleben. Dass ihm die ganze Feier nichts weniger als gleichgültig war, erhellt schon daraus, dass er sie in Kleinasien überhaupt erst eingeführt hat. Da hatte ja Paulus die Nicht-Beobachtung aller jüdischen Festzeiten so eifrig verfochten, vgl. Gal. 4, 10. Warum soll Johannes den 14. Nisan, gegen dessen Nicht-Beobachtung noch die spätern Quartodecimaner den Fluch des Gesetzes geltend machten [1]), nicht auch als gesetzliche Festzeit eingeführt haben? Warum soll er gegen das Hauptfest seines Volks gleichgültig gewesen sein? Rein jüdisch war diese Feier freilich nicht, wohl aber jüdisch-christlich, so dass hier Jüdisches und Christliches unzertrennlich vereinigt waren [2]). Die ganze Feier des 14. Nisan, welche die Quartodecimaner Kleinasiens mit Berufung auf den Apostel Johannes und das Matthäus-Evangelium ver-

bereitung auf die hochheilige Eucharistie, vgl. meinen Paschastreit S. 298 f., wo die Nachweisungen nicht so spät sind, wie **Riggenbach** meint, vielmehr schon mit Justin beginnen.

1) Vgl. meinen Paschastreit S. 280. 284, Anm. 4.

2) Die Weitzel-Steitzische Unterscheidung katholischer und ebionitischer Quartodecimaner wagt **Riggenbach** selbst (S. 56 f.) nur noch so schüchtern und mit so wenig zwingenden Gründen geltend zu machen, dass ich sie kaum noch weiter zu bestreiten brauche. Wer wird es denn glauben, dass die Ebioniten des Epiphanius Haer. XXX, 16, 22 ihre jährliche Hochfeier des heiligen Mahls δι' ἀζύμων nicht auch more iudaico, die Ebioniten des Origenes (in Matth. 26, 17, Opp. III, 805), welche sich ausdrücklich als imitatores Christi darstellen, sein Abschiedspaschamahl nachfeiern wollen, nur more iudaico begangen haben? Wer wird es sich noch einreden lassen, dass der durchaus antiquartodecimanische Apollinaris von Hierapolis unter den vielen quartodecimanischen Bischöfen des Polykrates von Ephesus (bei Eusebius KG. V, 24, 8) versteckt sei?

fochten, beruht aber auf der Grundvoraussetzung des synoptischen Abschieds-Paschamahls Jesu.

Eben diese Grundvoraussetzung des ächt johanneischen Quartodecimanismus will nun das Johannes-Evangelium mit der Wurzel ausrotten. Anstatt das letzte Mahl Jesu mit dem gesetzlichen Paschamahle zusammenfallen zu lassen, erzählt es vielmehr so bestimmt als möglich das Zusammentreffen seines Todes mit dem Pascha-Opfer, des grossen Erlösungsopfers mit seinem vorbildenden Typus, wodurch alles Gesetzliche, auch das Pascha-Mahl, sein Ende gefunden hat. Der 14. Nisan erscheint hier nicht mehr als der Tag des gesetzlichen Pascha-Mahls, welches durch das Abschiedsmahl Jesu auch für die Christen bleibende Bedeutung erhalten habe, sondern als der Tag des Pascha-Opfers, welcher durch das grosse Opfer des Erlösers seine Erfüllung gefunden hat. Was Paulus 1 Kor. 5, 7 durch Christum als das für uns geopferte Pascha, Röm. 10, 4 durch Christum als Ende des Gesetzes ausdrückt, ist hier in der Leidensgeschichte Jesu vollständig ausgeführt. Die Symmetrie des Leidens Jesu mit dem gesetzlichen Paschafeste ist schon so vollständig durchgeführt, dass man selbst den 10. Nisan zugleich als den Tag der gesetzlichen Auswahl des Paschalamms und als den Anfang der christlichen Charwoche wiederfindet. Denn es kann nur nach römischer Rechnung der 10. Nisan, welcher nach dem Joh.-Evangelium ein Montag war, gemeint sein, wenn dieses Lamm Gottes, nach Joh. 12, 1 *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* durch die Salbung in Bethanien zum Opfertode vorher geweiht wird[1]). So hat

---

1) Meine seit 1849 gegebenen Nachweisungen (vgl. den Paschastreit S. 221 f.), welche nun auch bei J. H. Scholten (het evangelie naar Johannes, Leiden 1864, p. 296) Zustimmung gefunden haben, verwirft Riggenbach (S. 65) als ganz grundlos. indem er sich hauptsächlich auf Winer's Grammatik 6. Aufl. §. 61, 4, S. 492 beruft. Ich kann mich dagegen auf Alex. Buttmann berufen, welcher in seiner Grammatik des NTlichen Sprachgebrauchs S. 133 f. diese eigenthümliche Stellung von *ἀπὸ* und *πρὸ* bei Orts- und Zeitangaben auf Einwirkung des lateinischen Sprachgebrauchs zurückführen möchte. So ist, wie ich

das Johannes-Evangelium die Hauptwaffe gegen den Quartodecimanismus dargeboten, welcher auf dem Ansehen des Apostels Johannes und der ältern synoptischen Evangelien beruhte. Apollinaris hat (um 170) diese Waffe gegen die Quartodecimaner angewandt, welche sich auf Matthäus beriefen. Freilich hält er dabei seinen Gegnern das *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια* in solcher Weisse entgegen, dass er auch bei ihnen schon eine gewisse Anerkennung des Johannes-Evangeliums voraussetzt. Das mag Riggenbach (S. 46, 75) gegen diejenigen geltend machen, welche das Johannes-Evangelium erst um 160 verfasst sein lassen, aber nicht gegen mich, der ich dasselbe gleichzeitig mit dem zweiten jüdischen Kriege (132) oder bald darauf entstanden denke[1]).

III. Gegen diese Zeitbestimmung streitet es gar nicht, wenn das Johannes-Evangelium seit 140 auch in dem Abendlande nach und nach Verbreitung gefunden hat. Bei dem römischen Hirten des Hermas bemüht Riggenbach (S. 98) sich noch ganz vergebens, Berührungen mit dem Johannes-

---

nachgewiesen habe und noch weiter belegen könnte, *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ σαββάτου* = pridie sabbati, und wenn man die *ἑορτὴ τοῦ πάσχα*, im Unterschiede von der *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (Joh. 19, 14), mit dem Eröffnungsabend des 15. Nisan beginnen lässt (vgl. meinen Paschastreit S. 208), so kommt man mit *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* gerade so auf den 10. Nisan zurück, wie mit ante d. VI. Jd. Mart. auf den 10. März. Dass der vierte Evangelist diese von den Synoptikern abweichende Zeitangabe bietet, soll man doch wohl nicht für zufällig halten? Riggenbach mag nachrechnen und mir bei Winer auch nur ein einziges Beispiel aufzeigen, welches diese Berechnung umstiesse. Ich habe alle Stellen nachgeschlagen.

1) Joh. 5, 43 wird *ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήψεσθε* wohl schon über die vielen *ψευδόχριστοι* des ersten jüdischen Kriegs und der vorhergehenden Zeit (Matth. 24, 5. 24) hinaus auf den einen falschen Messias Barkochba gehen, welchem die Juden beifielen. Auf dessen Christenverfolgung passt es sehr gut, dass nach Joh. 16, 2 die Stunde kommt, da jeder, welcher Christen mordet, Gott einen Dienst zu thun meint. Da wird doch keine heidnische, sondern eine jüdische Christenverfolgung gemeint sein.

Evangelium zu entdecken. In meiner Bearbeitung[1]) meine ich den Beweis gegeben zu haben, dass Hermas wohl das Matthäus-Evangelium und den Jakobusbrief berücksichtigt, aber mit dem Johannes-Evangelium höchstens gegensätzlich sich berührt haben könnte[2]). Auch Marcion, welcher etwas vor 145 nach Rom kam, hat das Johannes-Evangelium, welches, seiner Sache nach, günstiger war, als das Lucas-Evangelium, aus Asien noch nicht mitgebracht[3]). Erst bei dem Märtyrer Justin, dessen erhaltene Schriften nach 147 u. Z. fallen, lässt sich, wie ich schon 1860 in dem Buche über den Paschastreit S. 209 anerkannt habe, die Möglichkeit einer, immer noch sehr untergeordneten, Benutzung des Johannes-Evang. anerkennen. Riggenbach hätte auch aus meinen Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1865. III, S. 336 ersehen können, dass ich gar nicht so schlimm bin, wie er mich vorstellt, und sich in seiner Polemik (S. 145 f.), welche doch weder ein ausserkanonisches Evangelium bei Justin beseitigt, noch eine tiefgreifende Benutzung des Johannes-Evangeliums bewiesen haben wird, gar manches ersparen können. Auch was er S. 133 f. über einen ursprünglichen Einfluss des Johannes-Evan-

1) Novum Testam. extra can. rec. fasc. III.

2) Das Sehen des Reichs Gottes, welches Joh. 3, 3 von einem *γεννηθῆναι ἄνωθεν* abhängig gemacht wird, soll selbst lasterhaften Menschen möglich sein, nur nicht das Eingehen in das Reich Gottes Joh. 3, 5, vgl. Hermas Sim. IX, 15, p. 129, 16—18.

3) Was Riggenbach (S. 130 f.) in dieser Hinsicht bemerkt, hat nichts Ueberzeugendes. Derselbe kommt bei den Gnostikern überhaupt in's Gedränge, da er meine, von Lipsius und Volkmar anerkannten, von dem Erstern noch weiter begründeten Nachweisungen des spätern Alters der gnostischen Erscheinungen, welche die Philosophumena darstellen, doch nicht ganz abweisen kann. Beiläufig mag hier bemerkt werden, dass jenes Christus-Wort *καὶ τί εἴπω οὐκ οἶδα*, welches die Valentinianer bei Irenäus adv. haer. I, 8, 2 ausdeuten, keineswegs mit Riggenbach (S. 121 f.) auf Joh. 12, 27, sondern auf ein ausserkanonisches Evangelium zurückzuführen ist, da es sich fast wörtlich in dem Evang. Thomae c. 7 findet (*ἢ τί εἴπω οὐκ οἶδα*).

gelium auf die Acta Pilati u. s. w. ausführt, scheint mir keine weitere Entgegnung zu erfordern [1]).

Ich meinerseits kann es sehr wohl begreifen, dass das Johannes-Evangelium, welches in der ersten Hitze der gnostischen Bewegung nicht ohne deren Einwirkung entstanden ist [2]), von den Gnostikern, sobald sie dasselbe kennen lernten, alsbald verschlungen ward. Ich kann es ebenso begreifen, dass ihm der Name des Urapostels Johannes selbst bei den judenchristlichen Pseudo-Clemens (Hom. XIX, 22) um 160, wie ich sofort (1854) anerkannte, Eingang verschafft hat. Mir macht es nicht die geringste Schwierigkeit, dass die Ignatius - Briefe, welche erst während der Christenverfolgung M. Aurels (etwa 167) entstanden sein können, ebenso den Einfluss des Johannes-Evangeliums verrathen, wie sie der paulinischen fortschrittlichen Minderheit der asiatischen Landeskirche angehören [3]). Die kritischen Forschungen, welche nun doch auch in Holland [4]), England [5]), Bel-

1) Dass Justin unsre Gesta Pilati noch nicht kannte, meine ich mit Gründen, welche Riggenbach (S. 136 f.) nicht einmal erschüttert hat, nachgewiesen zu haben, zuletzt gegen Tischendorf in dieser Zeitschrift 1865. III. S. 340 f.

2) Das Gnostische in dem Johannes-Evangelium hat auch Scholten, dessen Einwendungen gegen meine Erklärungen von Joh. 4, 21 f. 8, 44 (a. a. O. p. 95. 150 sq.) nicht schwer wiegen, nicht genügend anerkannt. Für den gnostischen „Vater des Teufels“ an letzterer Stelle kann ich mich nicht bloss auf Vorgänger, wie Credner (Einl. in das N. T. I, 227), Lachmann (in der grossen Ausgabe des Neuen Test. Tom. II. praefat. p. VII), sondern nun auch auf Volkmar (Ursprung der Evv. S. 76) berufen.

3) Ebenso auffallend, wie bei Papias (in Euseb. KG. III, 39, 4) und Polykrates von Ephesus (in Euseb. KG. V, 24, 2. 3) das Fehlen des Apostels Paulus, ist bei Ignatius ad Ephes. 12 die Nicht-Erwähnung des Johannes neben Paulus.

4) Scholten hat ausser der oben (S. 193, Anm. 1) genannten Schrift über das Johannes-Evangelium auch noch „de oudste Getuigenissen aangande de Schriften des N. Test.“ historisch untersucht (Leiden 1866).

5) Man vergleiche die beachtenswerthe Schrift von John James Tayler: An attempt to ascertain the character of the fourth gospel,

gien [1]), Italien [2]) und anderswo Eingang finden, haben bereits das Endergebniss gesichert, dass das Johannes-Evangelium erst seit 140 in Umlauf gekommen ist [3]), und seine grosse geistige Bedeutung darin erkannt, dass es den urapostolischen, auch altjohanneischen Judaismus durch eine geistesfreie Auffassung des Christenthums überwunden, insbesondre den altjohanneischen Chiliasmus und Quartodecimanismus erfolgreich gebrochen hat [4]).

---

especially in its relation to the three first, London 1867, welche namentlich das Zeugniss des Paschastreits in Hinsicht des Johannes-Evangelium ganz unbefangen anerkennt und die ganze Streitfrage gründlich behandelt.

1) Es ist mir eine wahre Freude gewesen, A. Stap's (in Antwerpen) anziehende, auch für die johanneische Frage (p. 239 sq.) empfehlenswerthe Études historiques et critiques, deren erste Auflage (Paris 1864) ich in dieser Zeitschrift 1864. III. S. 313 begrüsste, nun in zweiter, vermehrter Auflage (Paris 1866) zu erhalten.

2) Beachtung verdient die Schrift des Mailänder Professors Bartolomeo Malfatti: Un capitolo di storia del Christianismo primitivo secondo gli studj della scuola di Tubinga. Milano Marzo 1866. Man vergleiche solche ausländischen Schriften einmal mit deutschen Nachtvögeln, wie jener Ungenannte ist, welcher sich in Heidenheim's Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik, Bd. III, Heft 1 (Zürich 1866) S. 31 f. über „das Alter der Neu-Testamentlichen Schriften," ohne sich nur um die Ansichten seiner Gegner ernstlich zu bekümmern, vernehmen lässt!

3) Dass noch zu Ende des 2. Jahrhunderts das s. g. muratorische Bruchstück C. 9—34 das Johannes-Evangelium gegen Gegner zu rechtfertigen hat, meine ich in der Schrift über den Kanon und die Kritik des N. T. S. 41 f. nachgewiesen zu haben. Ebenso urtheilen die Holländer A. D. Loman (Bijdragen ter Inleiding op de Joh. schriften des N. T. 1. Stuk: het Getuigenis aangaande Johannes in het Fragm. van Muratori. Amsterdam 1865. p. 66 sq.) und Scholten (de oudste Getuigenissen p. 161). — Die mit von Lomann herausgegebene „Theologisch Tijdschrift," von welcher bereits zwei Stücke des 1. Jahrgangs (Amsterdam, Leiden 1867) erschienen sind, verdient alle Beachtung und ist ein erfreuliches Zeichen der gesunden Theologie Holland's.

4) Vgl. meine Nachweisungen in dieser Zeitschrift 1859, S. 411 f. 446 f.; 1863. III. S. 226 f.

XI.

Klassische Parallelen zu neutestamentlichen Stellen

von

E. Zeller.

Die vielfachen Berührungspunkte, welche sich zwischen unsern biblischen Schriften und manchen Erzeugnissen der klassischen Literatur finden, mussten schon frühe die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Schon die Männer der alexandrinischen Schule fassten bekanntlich diese Erscheinung sehr ernstlich in's Auge; und sie erklärten sich dieselbe einestheils nach dem Vorgang eines Philo und der jüdischen Alexandriner durch die Annahme, dass die Griechen ihre Weisheit aus der ATlichen Offenbarung geschöpft haben, anderntheils durch die Erinnerung an die innere Offenbarung der Gottheit, von der auch die Heiden nicht unberührt geblieben seien. In neuerer Zeit ist man, mit wenigen Ausnahmen, davon abgekommen, zwischen der altgriechischen und der jüdischen Welt einen Zusammenhang vorauszusetzen, der aller geschichtlichen Möglichkeit widerstreitet; um so grössere Beachtung schenkte man dagegen dem Verhältniss, in welchem die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie, nicht allein zum späteren Judenthum, sondern auch zum Christenthum steht. Einzelne griechische Philosophen, wie Plato, Seneca und die Neupythagoreer, haben zu eingehenden Untersuchungen über dieses Verhältniss Anlass gegeben; neuestens hat man aber auch angefangen, die griechische Philosophie im Ganzen darauf anzusehen, ob

und wie weit sie zur Entstehung und zur frühesten Entwicklung des Christenthums mittelbar oder unmittelbar mitgewirkt habe[1]). Es wäre eine äusserst lohnende Aufgabe, diesen Punkt eingehender zu untersuchen, und so weit es die Beschaffenheit der Quellen erlaubt, im einzelnen nachzuweisen, welche Bestandtheile des ursprünglichen Christenthums aus dem Einfluss der alten Philosophie herzuleiten sind, wie dieselbe in der Folge, bis zum Abschluss der kirchlichen Dogmatik, auf die christliche Lehrentwicklung eingewirkt, und welche Veränderungen sie selbst durch ihre Verbindung mit christlichen und jüdischen Anschauungen erfahren hat. Hier jedoch ist es nicht meine Absicht, dieses Thema weiter zu verfolgen; ich möchte vielmehr das Verhältniss der NTlichen Schriften zu denen der alten Klassiker nach einer specielleren und an sich selbst weit untergeordneteren Beziehung zur Sprache bringen. Wie uns nämlich die Uebereinstimmung beider in gewissen Grundgedanken, welche dem Judenthum ursprünglich fremd sind, zu der Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs nöthigt, welcher näher nur in einem Einfluss der griechischen Anschauungen auf die christlichen bestehen kann, so begegnet uns umgekehrt zwischen manchen NTlichen Stellen und Aussprüchen unserer Klassiker nicht selten eine Verwandtschaft, welche mitunter überraschend genug, nichtsdestoweniger aus keiner direkten Berücksichtigung des einen Schriftstellers durch den andern herzuleiten ist. Diese Thatsache hat viel belehrendes. Die ältesten Zeugnisse für das Dasein unserer NTlichen Bücher sind fast durchaus indirekte; d. h. diese Bücher werden nicht namentlich angeführt, sondern es findet sich nur zwischen einzelnen von ihren Aussprüchen und zwischen Stellen kanonischer oder patristischer Schriften eine Aehnlichkeit, aus der man schliesst, dass diese Aussprüche den Verfassern jener

---

1) So namentlich Baur KG. I, 10 ff. (unvollständiger Lehre von der Dreieinigkeit I, 37 ff.). Strauss L. J. f. d. d. V. 179 ff., vgl. meine Vorträge und Abhandlungen S. 25 f. 70 ff. 323. 476 f.

Schriften bekannt gewesen seien. Der Beweis ist mithin, strenggenommen, nicht ein Zeugenbeweis, sondern ein blosser Indicienbeweis. Selbst von den anscheinend ausdrücklichen Zeugnissen müssen wir einige auf diesen Indicienbeweis zurückführen; die nämlich, welche Eusebius mit der Formel einführt: *κέχρηται μαρτυρίαις (ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, τῆς Πέτρου πρώτης ἐπιστ.)*; denn diese Formel zeigt deutlich, dass er die betreffenden Schriften nicht ausdrücklich citirt, sondern nur, wie er glaubte, Stellen derselben benützt gefunden hatte[1]). Nun kann allerdings die Benützung einer Schrift in einer andern, auch ohne Nennung derselben, so unverkennbar vor Augen liegen, dass sie ganz ausser Zweifel steht. Aber wer Zeugnisse dieser Art sucht, der lässt sich leicht verleiten, ihre Beweiskraft wenigstens dann zu überschätzen, wenn es an direkten Zeugnissen über den Ursprung einer Schrift fehlt, an deren Alter und Aechtheit dem Forscher viel gelegen ist. Vor diesem Missgriff zu warnen, ist nichts so geeignet, als die Betrachtung solcher Fälle, in denen sich zwischen zwei Stellen verschiedener Schriften eine auffallende Aehnlichkeit findet, während doch eine Benützung der einen durch die andere sich nicht annehmen lässt; und zunächst dieser Gesichtspunkt ist es, aus dem ich hier für eine Anzahl NTlicher Stellen Parallelen bei Klassikern nachweisen will, von denen manche, wie ich glaube, schlagend genug wären, um der Vermuthung, dass wir es hier mit wirklichen Reminiscenzen zu thun haben, einen scheinbaren Anhalt zu geben, wenn sie nicht durch sonstige Gründe ausgeschlossen wäre. Auf Vollständigkeit machen übrigens diese Bemerkungen keinen Anspruch; ich will nur auf das hinweisen, was sich mir eben darbietet; manche andere ebenso beachtenswerthe Parallelen mögen mir entgangen sein.

---

1) Ich habe über diese eusebianische Formel und den Werth der Zeugnisse, die mit derselben eingeleitet werden, schon in den theolog. Jahrbb. VI, 144 f. gesprochen.

Dass die griechischen Schriftsteller im N. T. nicht benützt seien, lässt sich freilich nicht unbedingt voraussetzen. Wenn an zwei Stellen desselben (Apg. 17, 28. Tit. 1, 12) griechische Dichter ausdrücklich angeführt sind, wird man die Möglichkeit nicht zum voraus bestreiten können, dass auch noch bei andern ähnliche Erinnerungen im Spiele seien. Und wenigstens von Einer NTlichen Schrift, von der Apostelgeschichte, ist diess allerdings wahrscheinlich. Schon Baur (Paulus 2. Aufl. I, 115) hat vermuthet, dass bei dem Auftritt in Lystra Apg. 14, 11 ff. auf die Sage von Philemon und Baucis Rücksicht genommen sei. Ich selbst habe in dieser Zeitschrift (VIII, 103 ff.) wahrscheinlich zu machen gesucht, dass eine Erzählung, welche uns Lucian, wie ich annehme aus einer älteren Quelle, überliefert hat, das Vorbild des Berichtes von der Befreiung des Paulus und Silas in Philippi c. 16, 19 ff. gewesen sei. In der Anschuldigung gegen Paulus Apg. 17, 18: *ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι* klingen die Worte der Anklage gegen Sokrates (bei Diog. II, 40. Xenoph. Mem. Anf.) durch: *ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος* (oder wie Plato Apol. 24, 13 sagt: *νομίζων*); und bei dem ungeschichtlichen Charakter dieser ganzen Erzählung (über den meine Apostelgeschichte 259 ff. zu vergleichen ist) hat die Annahme viel für sich, jene Anschuldigung sei wirklich der gegen Sokrates erhobenen nachgebildet. Ebenso mag dem Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er 5, 29 Petrus das Wort in den Mund legt: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*, die Erklärung der platonischen Apologie 29, D vorgeschwebt haben, wo Sokrates den Athenern sagt: *πείσομαι δὲ τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ ὑμῖν.* Aber in andern Fällen lässt sich diess nicht annehmen, wiewohl die Verwandtschaft der betreffenden Stellen dem Anscheine nach kaum geringer ist, als in den eben besprochenen.

Dahin gehört zunächst gleich am Anfang der evangelischen Geschichte die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu. Schon Strauss (L. J. 3. Aufl. I, 229 f. 236) hat auf die merkwürdige Aehnlichkeit dieser Erzählung mit

der von Plato's Erzeugung durch Apollo aufmerksam gemacht. Namentlich in der Darstellung des Matthäus fällt diese Aehnlichkeit stark in die Augen. Wie bei Diog. III, 2 Apollo dem Aristo erscheint, und er in Folge dessen seine Gattin bis zur Geburt ihres ersten Sohnes nicht berührt, oder nach Plutarch qu. conv. VIII, 2, 4 Apollo selbst ihm verbietet, sie binnen zehn Monaten zu berühren, so erscheint Mt. 1, 20 ein Engel dem Joseph im Traume, und kündigt ihm die Schwangerschaft seiner Verlobten an; *καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὑτῆς τὸν πρωτοτόκον.* Wir haben also in beiden Fällen nicht blos überhaupt die göttlich bewirkte Schwangerschaft einer noch jungfräulichen Verlobten oder Neuvermählten, sondern in beiden wird auch der Gatte über diesen Umstand durch die nächtliche Erscheinung eines höheren Wesens aufgeklärt, und die Folge davon ist beide Male, dass er sich bis nach der Geburt des Kindes der ehelichen Beiwohnung enthält. Gehörten die beiden Erzählungen geschichtlich verwandten Literaturgebieten an, so hätte die Vermuthung, dass die ältere von ihnen auf die spätere Einfluss gehabt habe, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Da jenes nicht der Fall ist, kann davon freilich nicht die Rede sein; nur um so merkwürdiger ist es aber, dass sich aus der allgemeinen Voraussetzung einer übernatürlichen Erzeugung ganz unabhängig von einander zwei so gleichartige Erzählungen entwickelt haben.

Bei Gelegenheit der eben besprochenen Sage über Plato bemerkt Plutarch a. a. O. 3, 4: er würde an der Vorstellung, dass die Gottheit einen Zeugungsakt vollziehe, Anstoss nehmen, wenn er sich nicht erinnerte, dass Plato selbst den höchsten Gott den Vater der gewordenen Götter nenne, *οὐ διὰ σπέρματος δήπου γενομένων, ἄλλῃ δὲ δυνάμει τοῦ θεοῦ τῇ ὕλῃ γόνιμον ἀρχὴν … ἐντεκόντος.* Der Gegenstand ist hier ein anderer, aber die Ausdrucksweise ist die gleiche, wie im johanneischen Prolog V. 13: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων … ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.* Hier, wie dort, wird der Begriff

einer göttlichen Erzeugung durch den Gegensatz derselben gegen die Entstehung *διὰ σπέρματος* oder *ἐξ αἱμάτων* (denn diess ist das gleiche) erläutert. Es liegt freilich am Tage, dass sich ein solches Zusammentreffen ohne jede Berücksichtigung des einen Schriftstellers durch den andern bilden konnte; aber ständen die Worte Plutarch's mutatis mutandis bei Justin oder dem falschen Ignatius, so würden sie unter den Beweisen, welche für die vermeintliche Bekanntschaft dieser Männer mit dem vierten Evangelium beigebracht werden, nicht die letzte Stelle einnehmen.

Auch für manche Aussprüche Jesu begegnen uns Parallelen bei Klassikern, von denen einige so weit gehen, dass man unter anderen Umständen an wirkliche Reminiscenzen denken würde. Wenn z. B. Matth. 9, 11 f. par. Jesus den Tadel wegen seines Umgangs mit Sündern durch das treffende Wort abwehrt: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες* (Luc. 5, 31: *ὑγιαίνοντες*) *ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες*, so findet sich ganz ähnliches bei den alten Cynikern. *Ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι*, erzählt Diog. VI, 6 von Antisthenes, *καὶ οἱ ἰατροί, φησι, μετὰ τῶν νοσούντων εἰσὶν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν*, und ähnlich Stob. Floril. 13, 25 von Diogenes: als man ihm vorhielt, wesshalb er nicht nach Sparta gehe, wenn ihm die Spartaner besser gefallen, als die Athener: *οὐδὲ γὰρ ἰατρὸς, εἶπεν, ὑγιείας ὢν ποιητικὸς, ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται.* Dem Worte bei Matth. 20, 16: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ* entspricht das bekannte griechische Sprichwort: *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι.* Wenn es Matth. 10, 16. Luc. 10, 3 heisst: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα* (oder: *ἄρνας*) *ἐν μέσῳ λύκων*, so erzählt Herodot IV, 149 von Oiolykos, er sei so genannt worden, weil sein Vater, als er ihn verliess, gesagt habe: *αὐτὸν καταλείψειν ὄϊν ἐν λύκοισι.* Der schöne Ausspruch, mit welchem die evangelische Tradition von der Apostelgeschichte 20, 35 bereichert wird: *μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν*, hat sein Gegenbild an dem Satz Epikur's (bei Plut. n. p. suav. vivi

15, 4. c. princ. philosoph. 3, 2), *ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν.* Den Grundsatz der Feindesliebe, diese Perle der evangelischen Moral, hat schon Plato in anderer, mehr philosophischer Form vorgetragen, wenn er Rep. 1, 335, B ff. ausführt, es sei *οὐδαμοῦ δίκαιον, οὐδένα βλάπτειν*; und wie jener Grundsatz Matth. 5, 43 dem altjüdischen Wahlspruch entgegengestellt wird: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*, so dieser platonische dem altgriechischen: *τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν τὸν δὲ ἐχθρὸν κακῶς.* Analoge Verhältnisse und verwandte sittliche Bedürfnisse haben in diesen und in andern Fällen ohne jeden äusseren Zusammenhang gleichartige Gedanken und Aussprüche, und nicht selten sogar eine Uebereinstimmung in der Ausdrucksweise hervorgerufen, wie man sie sonst als Beweis einer wirklichen schriftstellerischen Benützung zu betrachten pflegt. Wie aber mitunter auch der reine Zufall in solchen Dingen sein Spiel treibt, davon giebt die Stelle der aristotelischen grossen Moral I, 9. 1187, a, 23 ein Beispiel, wo fast wortgleich mit Luc. 13, 6 (*ἔλεγε δὲ ταύτην τὴν παραβολὴν*), aber in ganz anderem Zusammenhang und anderer Bedeutung steht: *ἔλεγον δὲ καὶ τοιαύτην τινὰ παραβολήν.* In einem Fall, wie dieser, wird natürlich niemand aus einem solchen Zusammentreffen etwas weiteres schliessen; aber gesetzt, es fände sich das gleiche zwischen Schriften, welche möglicherweise in einer Beziehung zu einander stehen könnten, und in Worten von erheblicherem Inhalt, so würde man sich doch zu Folgerungen berechtigt glauben, welche in der Wirklichkeit vielleicht auch nicht mehr Grund hätten.

Wie sich Plato in dem Verbote, dem Feinde Böses zu thun, mit Jesus begegnet, so begegnet er sich mit Paulus in dem Satze, dass dem Frommen alles zum Besten diene; nur dass er, als Grieche, polytheistisch sagt: *τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα*; (Rep. X, 613, A), jener monotheistisch: *οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Röm. 8, 28). Dem *ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 7, 22

entspricht ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος bei Plato Rep. IX, 589, A; und hier wäre es immerhin möglich, dass dieser Begriff zuerst durch die platonische Schule in Umlauf gekommen war. Wenn Paulus 2 Kor. 5, 1 ff. den Leib das σκῆνος der Seele nennt, so ist eben diese Bezeichnung schon Demokrit geläufig (vgl. Fr. mor. 6. 22. 127. 128. 210 Mull.), wenn er statt desselben mit einem neuen bekleidet zu werden wünscht, so redet auch Empedokles von dem Gewand des Fleisches (σαρκῶν ... χιτῶνι V. 402/414) und Plato (Phädo 87, B f.) von dem ἱμάτιον der Seele; und wie er ebendaselbst hofft, nicht nackt erfunden zu werden, so wird auch von Plato Gorg. 523, E die körperlose Seele nackt genannt. Wie Paulus 1 Kor. 3, 2 schreibt: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα οὐ βρῶμα, und der Verfasser des Ebräerbriefs 5, 12: γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς, so sagt Arcesilaus bei Stob. Floril. App. II, 13, 28. Bd. IV, 193 Mein. einem jungen Menschen, welcher vorzeitig Philosophie treibt: οὐ δεῖ τοὺς τῆς Δήμητρος καρποὺς ... εὐθὺς ἐκ γενετῆς τοῖς παισὶν ἁρμόζειν, τὸ δὲ γάλα τῶν τιτθῶν. Die Vorschrift des Epheserbriefs 4, 26: ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν, erinnert an die Sitte der Pythagoreer, οἳ ... εἴ ποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίαν ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι ... διελύοντο (Plut. frat. am. 17, S. 488, A). Wie Paulus Röm. 9, 21 die göttliche Allmacht mit der Macht des Töpfers über den Thon (ἐξουσία τοῦ πηλοῦ) vergleicht, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν, so vergleicht Plutarch consol. ad Apoll. 10. S. 106, E die Natur, welche die lebenden Wesen bildet und wieder auflöst, einem Menschen, welcher ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναται πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν. Der Ausdruck, dessen sich Paulus Röm. 2, 14 bedient: ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, findet sich schon bei Aristoteles Eth. N. IV, 14. 1128, a, 32: οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ. Selbst die NTliche Eschatologie, welche doch ächt jüdischen Ursprungs ist, berührt sich in manchen Zügen mit griechischen Darstellungen. Wie Matth. 25, 33 der Weltrichter die Frommen rechts, die

Gottlosen links stellt, jene zu sich ruft, diese in die Hölle schickt, so werden in der platonischen Schilderung des Gerichts nach dem Tode, Rep. X, 614, C, die Gerechten nach rechts in den Himmel, die Ungerechten nach links in den unterirdischen Strafort gewiesen. Mit der Schilderung des himmlischen Jerusalems in der Apokalypse 21, 18 f. kann man die der „Hocherde" im Phädo 110, D f. vergleichen. Wie es dort heisst, die Strasse der Stadt sei reines Gold, durchleuchtet wie Glas, und die Grundlagen ihrer Mauer seien mit Edelsteinen, Jaspis, Sapphir, Smaragd, Sardius u. s. w. geschmückt, so lesen wir hier, die Berge und Steine jener höheren Erde haben *τήν τε λειότητα καὶ τὴν διαφάνειαν καὶ τὰ χρώματα καλλίω*, und daher haben auch wir unsere Edelsteine, *σάρδιά τε καὶ ἰάσπιδας καὶ σμαράγδους*, und die Erde selbst *κεκοσμῆσθαι τούτοις τε ἅπασι καὶ ἔτι χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ;* und wenn die Apokalypse 21, 3. 22, 3 ihre heilige Stadt als die *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* bezeichnet, in welcher der Thron Gottes und dies Lammes stehe, so sagt auch der Phädo von seiner Hocherde: *θεῶν ἄλση τε καὶ ἱερὰ αὐτοῖς εἶναι, ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι.* Zu der schönen Schilderung Apok. 21, 4. 22, 5 (*ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι — καὶ νὺξ οὐκ ἔσται ἐκεῖ* u. s. w.) kann man die Ausführungen Seneca's vergleichen, wenn er von der Zeit spricht, cum animus noster emissus his tenebris ... totum diem admiserit (ep. 79, 12), discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet ... aequaliter splendebit omne coeli latus (ep. 102, 28 mit dem Beisatz: dies et nox infimi aëris vices sunt, so dass also im Himmel keine Nacht ist); von der magna et aeterna pax, wo der Vollendete non paupertatis metu, non divitiarum cura, non libidinis ... stimulis incessitur, non invidia felicitatis alienae tangitur, non suae premitur u. s. w. (Consol. ad Marc. 19, 6). Die Schrecken der letzten Zeit, in der Sonne und Mond sich verfinstern, die Gestirne vom Himmel fallen und die Festen des Himmels erschüttert werden (Matth. 24, 29. Apok. 6, 12 ff. 8, 10 ff. 9, 1),

in der Seuchen (Matth. 24, 7. Apok. 6, 8) und Erdbeben (Mt. 24, 7. Apok. 6, 12. 11, 13. 16, 18) die Welt verheeren, Städte und Berge zusammenstürzen (Apok. 6, 14), und am Ende die Erde und die Elemente vom Feuer verzehrt werden (2 Petr. 3, 12) — diese letzte Schreckenszeit erinnert ganz an die stoische Schilderung der Weltzerstörung, bei welcher, wie Seneca sagt (ad Marc. 26, Schl.), nihil quo stat loco manebit, omnia sternet abducetque vetustas ... supprimet montes et alibi rupes in altum novas exprimet ... hiatibus vastis subducet urbes, tremoribus quatiet et ex infimo pestilentes halitus mittet ... et ignibus vastis torrebit incendetque mortalia . et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus exstinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igne quicquid nunc ex disposito lucet, ardebit. Selbst ein so eigenthümlicher Zug, wie der *δεύτερος θάνατος* der Apokalypse (20, 14), findet sich wenigstens den Worten nach bei einem griechischen Schriftsteller; Plutarch redet nämlich in dem Mythus De facie lunae c. 27, 6. 28, 1 f. S. 942 gleichfalls von einem *δεύτερος θάνατος*; er versteht aber freilich darunter etwas ganz anderes, als der Apokalyptiker: nicht die ewige Qual, welcher die Gottlosen schliesslich anheimfallen, sondern die Trennung des *νοῦς* von der Seele, durch welche die Ablösung desselben vom Irdischen sich im Jenseits vollenden soll.

Die Beispiele, welche ich hier angeführt habe, und welche sich ohne Zweifel noch namhaft vermehren liessen, sind allerdings von ungleichem Werthe; aber für den Beweis des Satzes, um den es sich hier handelt, werden sie ausreichen. Die NTlichen Schriften sind ihrer grossen Mehrzahl nach, wie wir annehmen dürfen, aus Kreisen hervorgegangen, denen nicht allein jede Kenntniss der griechischen Literatur fehlte, sondern die überhaupt vom Hellenismus nur mittelbar und vereinzelt berührt waren. Wenn sich nichtsdestoweniger so manches in ihnen findet, was an Aeusserungen griechischer und römischer Schriftsteller erinnert, wenn sie mit denselben in einzelnen Stellen theils im Gedanken,

theils im Ausdruck überraschend zusammentreffen: um wie viel häufiger musste sich nicht ein solches Zusammentreffen ergeben, und um wie viel weiter musste es nicht gehen, wenn die gleichen Gegenstände, wie in unsern NTlichen Büchern, von Schriftstellern derselben Zeit und derselben Religionspartbei behandelt wurden, der auch jene angehören! Je lebhafter eine Parthei von bestimmten Ideen und Interessen bewegt wird, je fester sie sich in sich zusammenschliesst, je kleiner die Zahl ihrer Mitglieder ist, je näher sich dieselben in ihrer ganzen Bildungsform stehen, je ausschliesslicher sie auf einen und denselben Vorstellungskreis beschränkt sind, um so gewisser wird auch eine solche Parthei in ihrem Denken und Sprechen einen gleichartigen Typus annehmen; nicht allein Lehren und Grundsätze, sondern auch Ausdrücke, Wendungen, Schlagwörter und Sprüche werden sich in ihr gleichmässig oder mit geringen Abweichungen wiederholen, ohne dass man daraus auf die Berücksichtigung der einen Darstellung in der andern schliessen könnte. Wenn uns daher in altchristlichen Schriften Anklänge an unsere NTlichen Bücher begegnen, ohne dass dieselben doch ausdrücklich angeführt würden, so müssen diese Anklänge schon sehr bestimmt oder verhältnissmässig zahlreich sein, um eine wirkliche Bekanntschaft mit ihnen zu beweisen; und diess um so mehr, da eine solche Uebereinstimmung auch aus der Benützung gemeinschaftlicher Quellen, z. B. über die evangelische Geschichte, herrühren kann; in sehr vielen Fällen werden wir aber mit unseren Schlüssen über eine höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen.

XII.

Die Kirchenordnungen in den Landkirchen des Stifts Osnabrück,

(Nach verschiedenen Actenstücken im K.-Archive zu Osnabrück.)

von

D. **B. Spiegel,** Pastor in Osnabrück.

In seinem verdienstlichen Werke über „die evangelischen Kirchen-Ordnungen des 16. Jahrhunderts“ spricht der verstorbene Prof. des Kirchenrechts Richter die Vermuthung aus., es möchten sich wohl noch manche solcher Kirchen-Ordnungen versteckt auf Archiven befinden. Er hat Recht; nur dass seine Vermuthung auch auf spätere Zeit auszudehnen ist. Dafür giebt das Nachfolgende Belege. — Zur Verhütung von Missverständnissen bemerken wir hier, dass seit der Reformation die Stadt Osnabrück von dem Lande in kirchlicher Beziehung völlig getrennt gewesen ist, wie denn noch heute beide, Stadt und Land, ihre völlig von einander getrennten Consistorien haben. Nur um die Landkirchen, resp. um deren Ordnungen handelt es sich im Folgenden. Versuchen wir es, das darüber schwebende Dunkel zu lichten.

1.

Die älteste Kirchen-Ordnung ist die von Hermann Bonnus[1]) (1543). Dass sie in Geltung gewesen, ist sicher;

1) Abgedruckt ist dieselbe in meinem: Hermann Bonnus, Leipzig 1864. S. 134 f.

aber es ist ungewiss, an welchen Orten und wie lange. Muthmasslich hat sie von 1543 bis Mai 1548 in fast allen Landkirchspielen zu Recht bestanden. Der damalige Bischof Franz von Waldeck hatte nämlich Bonnus (1543) beauftragt, das ganze Stift zu reformiren. Am 12. Mai 1548 dagegen befahl er, vom Domcapitel dazu gezwungen [1]), den Landgeistlichen, die päpstliche Religion wieder anzunehmen, dagegen die Kirchen-Ordnung von Bonnus und damit die evangelische Lehre abzuthun. Indessen gewinnt es den Anschein, als ob das bischöfliche Gebot nicht überall befolgt wäre. Als nämlich fast ein Jahrhundert später der jesuitenfreundliche Bischof Franz Wilhelm auf einer Visitationsreise nach Quackenbrück kam, fand er bis auf einen Bürger, der katholisch war, Alles evangelisch und schrieb, deshalb einigermassen betroffen, an Churbayern: — — „Dabei mit grosser Verwunderung befunden, dass ungefähr von 80 Jahren her in selbiger Kirche [in Quackenbrück] der Lutheranismus in stetiger Uebung gewest und die jetzige residirende canonici, vier an der Zahl, alle schismatici, haeretici und concubinarii"

1) Der Bischof begünstigte persönlich die Einführung der Reformation, das Domcapitel war dagegen. Das wusste man auch auswärts sehr gut. Charakteristisch dafür ist, dass sich Karl V in dieser Angelegenheit bereits in einem sich hier in originali vorfindenden Rescripte vom 24. Januar 1544 an Domcapitel, Ritterschaft u. s. w. der Stadt und des Stifts Osnabrück wendet, ohne des Bischofs Erwähnung zu thun. Vielmehr heisst es in Betreff der Genannten: „Und begehren demnach mit ganz gnädigem Fleiss an Euch ernstlich befehlend, dass Ihr — — die angezogenen beschwerlichen Neuerungen in der Religion und Glauben — — bei euch keineswegs ankommen lassen — — sondern bei unsrer alten, wahren Religion beständig verharren und bleiben, auch eure Verwandten darzu weisen" u. s. w. Dadurch und durch andre Anstachelungen von aussen wurde das Domcapitel ermuthigt im J. 1547 an den Bischof zu schreiben: „So ist aus der Bonn'schen Reformation, durch E. F. G. bestätigt, anders nichts erwesen, denn Uneinigkeit, Unwille, gem. Leebden Untergang. — — Dass uns noch heutiges Tages die ganze gemeldte Reformation und die Unterhaltung der Veränderung je so zuwider, als vormals die Anrichtung was und ist." Vgl. im Uebrigen meinen Bonnus S. 132.

u. s. w. Damit stimmt überein, was er an den päpstlichen Nuncius in Köln unter dem 3. Mai 1628 berichtet: „Inde aliam civitatem meam Quaceburgensem adii, ubi unicum civem catholicum inveni, reliquos omnes haereticos." —

2.

Die Kirchen-Ordnung von Bonnus war aber schliesslich factisch überall ausser Geltung gekommen. Vielleicht ist sie auch absichtlich von Franz Wilhelm, — bis auf das eine noch vorhandene Exemplar, — vernichtet worden. Dieser sorgsame Hirt seiner Heerde war nämlich eifrigst bemüht, alle Schriften, die der katholischen Confession schädlich sein könnten, zu beseitigen [1]. Doch wie dem auch sei. Die obige Kirchen-Ordnung war ausser Kraft gesetzt und daneben sicher in manchen Punkten veraltet, in noch mehreren mangelhaft. Sowie daher Osnabrück von den Schweden oc-

1) Der jetzige Erzbischof von Köln D. Paul Melchers setzte, als er noch Bischof von Osnabrück war, in einem Hirtenbriefe vom 22. Juli 1862 einen Preis aus für die beste Biographie seines um die Rekatholisirung Osnabrücks so thätigen Vorgängers. Die gekrönte Preisschrift des Dechant Goldschmidt, der geschichtliche Treue im Ganzen nicht abzusprechen ist, übergeht den angezognen Punkt. Ich füge hier zur Bestätigung meiner Behauptung nur eine Stelle bei aus dem Schreiben des Secretär Meier an Franz Wilhelm vom 19. März 1660. „Mit unterthänigster Reverenz habe ich zugleich empfangen, was Ew. H. G. — — in pto bei der hiesigen Hofcanzlei etwa befindlichen Schriften und Sachen, so inskünftig der Religion schädlich fallen könnten, dass solch Dero hiesigen Hrn. Weihbischof „ohnvermerkt" zu Handen zu stellen, gnädigst mir anbefolen — — also werde ich — — meine gehorsamste Schuldigkeit weniger nicht, wie sonst in allen möglichst nach Kräften beobachten, — — habe des Hrn. Weihbischofs Meinung — — nicht allein vernommen und mehrere Male mit demselben hiervon geredet, sondern auch dero Registrator Erdtmann die Andeutung gegeben. Wie Ew. etc. etc. Sich aber gst erinnern, so ist das Vornehmste von — Erdtmann — mir — allbereit — zu Handen gestellt, also dass nur was unterthin und wieder in confuse liegenden alten Schriften sich noch verborgen halten, oder aber — inter politica promiscue, in denen politicis sein möchte — — Hrn. Weibischof Hochw. ich gebührend eingeantwortet habe."

cupirt war, verfertigte man eine neue Kirchen-Ordnung, die sich abschriftlich unter dem Titel vorfindet: „Christliche Kirchen-Regulen des Fürstenthumes Osnabrück, nach welchen sich die Seelsorger zu Verwaltung ihrer Aemter werden richten, bis auf gnädigen Befehl des hochgeb. Hrn. Hrn. Gustav Gustavsohn, unsers gnädigen Landesherrn eine beständige Kirchenordnung verfertigt wird." Die Anführung dieses vollen Titels überhebt uns vieler Bemerkungen über den Inhalt dieser Kirchen-Ordnung. Nur Folgendes haben wir noch beizufügen. Diese „Regulen" sind zusammengestellt unter dem 20. Juli 1634 und behandeln folgende 13 Hauptpunkte nebst entsprechenden Unterabtheilungen: 1) Von den Festen; 2) von der Taufe; 3) von der Beichte; 4) vom Abendmahle; 5) von Eheleuten; 6) von Todtenbegängnissen; 7) von dem Kirchhof; 8) von den Glocken und Läuten; 9) von der Kirchendiener Behausung; 10) von den Armen; 11) de habitu pastorali; 12) de synodo vel conventu rurali; 13) de officio Decanorum et pastorum. — Unterschrieben sind 11 Geistliche, zum Theil solchen Ortschaften (wie Borgloh, Glandorf, Oesede) angehörig, die in Folge des Normaljahres wieder katholisirt sind. — Unter Nr. 3 Abth. 6 heisst es: „Die confirmatio und Kinderlehre einzuführen, dazu [ist] M. [hier ist Raum gelassen] Stedings oder dergleichen Formular zu gebrauchen, beständig von allen Pastoren dieses Landes angenommen. Hierzu müssen die Schulmeister, da sie sein, oder die Küster als Schulmeister neben den Pastoren fleissige Anleitung geben." — Ferner unter Nr. 13 Abth. 5: „Wenn — — in diesem Lande annoch kein geistlich Consistorium angeordnet, demnach werden die Herren Decani mit Zuziehung etzlicher benachbarter Pastoren, soviel möglich, dieselben [„als Ehesachen und dergleichen Missverständnisse"] beizulegen und seinen Mitbrüdern und andern Kirchendienern in allen billig mässigen Sachen die Hand zu bieten sich lassen angelegen sein." — Uebrigens ist das Actenstück, das mir vorgelegen hat, nur eine Abschrift. Ausgearbeitet ist aber diese Kirchen-Ordnung, wie es scheint, auf Grund eines drei

Quartseiten enthaltenden Entwurfes: „Christliche Kirchen-Ceremonien des Fürstenthums Osnabrück, darnach sich die Seelsorger in Verwaltung ihrer Aemter werden richten, bis auf gnädigen Befehl des Hochgeb. Hrn. Gustavi Gustavson — — eine beständige Kirchen-Ordnung verfertigt werden wird.“ — Diese Kirchen-Ordnung bestand 36 Jahre in Kraft und musste einer späteren unter Ernst August weichen.

3.

Im Jahre 1670 und zwar d. d. Iburg 8. August erliess der genannte Bischof eine „Verordnung, wornach sich der Augsburg'schen Confession Kirchen- und Schul-Bediente Stifts Osnabrück in ihren anvertrauten Kirchen und Schulen und sonsten für's Erste und bis ferner gnädigster Verordnung zu achten.“ Auch dieses Actenstück ist vollständig, obwohl nur in Abschrift, oder im Concept, vorhanden. Es umfasst 40 Punkte. Zur Charakteristik dieser Kirchen-Ordnung theilen wir Einiges daraus mit. Es heisst da in Betreff der Beichte, womit sich besonders die Nummern 2 und 3 beschäftigen: „Was im Beichtstuhle vorgefallen, muss Pastor niemals wieder nachsagen und also sigillum confessionis nicht violiren. Die Confitenten müssen so nahe zum Beichtstuhle nicht treten, dass sie hören können, was der Priester mit dem, der alsdann darin ist, redet. Pastor muss der Confitenten Beichte ganz aushören, fremde Fragen, die dahin nicht gehören, muss er im Beichtstuhle nicht proponiren, noch seinen Confitenten vorhalten, worin sie ihn beleidiget.“ — In Nr. 26: „Mit der Firmung und Confirmation, oder mit den Kindern, so zum ersten Male zum heil. Abendmahle gehen wollen, soll es also gehalten werden. Wenn die Kinder zum ziemlichen Verstande gekommen sind und den Katechismus erlernt haben und daraus von ihrem Glauben und Christenthume vernünftig und mit gutem Verstande Rechenschaft zu geben wissen, so sollen sie öffentlich vorgestellet werden in der Versammlung vor der ganzen Gemeinde und daselbst durch alle Hauptstücke des Katechismus hindurch examinirt und befragt

werden, damit die versammelte Gemeinde vernehmen möge: 1) dass sie, die vorgestellten Kinder und jungen Leute, in der christlichen Religion den vollen Verstand erreicht haben; 2) damit sie dann auch daneben ihres Taufbundes ernstlich erinnert und in demselben zu beharren fleissig und sehr beweglich ermahnet, ja öffentlich befraget werden, ob sie, wie in ihrer zarten Kindheit durch Andre den christlichen Glauben und ein gutes Gewissen zu bewahren versprochen haben, dabei auch beständig verbleiben wollen, das sollen sie mit ihrem Jawort öffentlich bekräftigen. Darauf ermahnet sie der Pastor, sich vor Sünden zu hüten, auch die Gemeinde, Gott zu danken, dass er diese Kinder seiner Kirchen geschenkt hat und denselben zu bitten, dass er das gute Werk, so er in ihnen angefangen, vollführen wolle bis an jenen Tag, leget darauf die Hände auf die Kinder, betet ihnen vor und kniet dabei die Gemeinde nieder[1]) in stiller Andacht mit den Kindern nach, wie ihnen vorgebetet wird und spricht endlich den Segen über beide." — Interessant ist es jedenfalls, schon hier eine ausführliche Vorschrift über die öffentliche Confirmation, die in der vorhergehenden Kirchen-Ordnung nur angedeutet war, zu lesen. Bekanntlich ging es mit Einführung derselben (hier wird sogar der Name Firmung gebraucht!) in der protestantischen Kirche sehr langsam und verzögerte sich zum Theil bis in dieses Jahrhundert herein. Es ist diess aber gerade hier von um so grösserem Interesse, da die Kirchen-Ordnung für die Stadt Osnabrück von 1652, die noch jetzt in gesetzlicher Geltung ist, nicht einmal der Confirmation schlechthin, geschweige denn der öffentlichen Confirmation erwähnt. Es ist übrigens zu vermuthen, dass das Consistorium für die Landkirchen des Stifts Osnabrück, seit 27. Jan. 1651 eingerichtet, diese Kirchen-Ordnung wo nicht entworfen, doch mindestens stark beeinflusst habe. —

---

1) Hier liegt jedenfalls ein Schreibfehler vor. Es soll wahrscheinlich heissen: kniet dabei nieder (die Gemeinde betet in stiller — vorgebetet wird), und spricht u. s. w.

Wie man übrigens, um diess beiläufig zu erwähnen, die Bestimmungen der frühern Kirchen-Ordnung aufrecht erhielt, als das Consistorium noch nicht bestand, darüber stellt Anfang des 18. Jahrh. der Consistorial-Dirigent Weselau die gewiss zutreffende Vermuthung auf, dass das Meiste „sub praesidio decanorum ruralium geschlichtet, übrigens aber, was altioris indaginis gewesen, an die ordentliche Kanzlei, welche zu der Zeit aus lauter evangelischen Räthen bestanden, gebracht und daselbst decidirt worden.“

4.

Diese Kirchen-Ordnung blieb aber ebenfalls nicht lange in Geltung. Bereits am 2. Decbr. 1718 wandten sich die „zum Consistorium A. C. verordneten Räthe“ an den Bischof und sagten: Nachdem die — — anno 1670 publicirte — — Kirchen-Ordnung durch Länge der Zeit — — mangelhaft ist, so haben wir aus unterthänigster Obliegenheit solche revidiren und nöthig befundenen Orten vermehren, auch in solcher sub lit. B beikommender Form Ew. K. Hohheit zur Approbation einreichen sollen.“ Es fanden nun Verhandlungen, besonders mit der Ritterschaft statt, bis denn das Ganze als revidirte und vermehrte Kirchen- und Consistorial-Ordnung 1722, wie es scheint, endgiltig festgestellt wurde. Es findet sich im Osnabrücker Archive vor als ein geschriebenes, eingebundenes Buch von 69 zur Hälfte vollgeschriebenen Folio-Seiten, — ausser den angehängten Formularen. Die Einrichtung ist diese. Zuerst Bestimmungen über folgende Punkte: 1) Form der Ordination; 2) Form der Introduction; 3) Form der Copulation; 4) Form der Taufe; 5) Nothtaufe; 6) Einsegnung der Kindbetterinnen; 7) Form der Beichte; 8) Vermahnung zum Gebrauch des heil. Abendmahles. Dann folgen Noten für Vaterunser und Einsetzungsworte und schliesslich Antiphonien und Collecten. — Jedenfalls ist diese umfangreiche Kirchen-Ordnung mit grossem Fleisse bearbeitet und im Ganzen sehr instructiv für die damalige Geistlichkeit. Eins aber muss bei näherer Betrachtung derselben auffallen,

nämlich dass in ihr ebensowenig, als in einer der zuvorgenannten drei Landkirchen-Ordnungen eine Verpflichtung auf die Symbole enthalten ist, während die obengenannte Stadtkirchen-Ordnung von 1652 und bereits die 1618 erschienene (die Bonnus'sche Kirchen-Ordnung redet davon noch nicht) eine solche kennt. Nur einmal kommt in dieser Kirchen-Ordnung von 1722 eine derartige Hinweisung vor. Es heisst nämlich, und zwar in der Einleitung, in Betreff der Geistlichen: „weshalb sie denn auch in der heil. Schrift, der Augsburgischen Confession und den damit übereinstimmenden Büchern wohl geübt sein" sollen u. s. w. Aber eine derartige Hinweisung auf die Augsburgische Confession, — die übrigen symbolischen Bücher werden nicht einmal genannt, — ist doch wahrlich himmelweit verschieden von einer Verpflichtung auf dieselben! Da muss man unwillkürlich fragen: wie kam es, dass man von einer Verpflichtung auf die Symbole für die Landgeistlichen ganz absah, während eine solche schon längere Zeit für die Stadtgeistlichkeit existirte? Wie kam es, dass man sich in der Einleitung mit obiger Hinweisung auf die Augsburgische Confession begnügte, dagegen in dem sub Nr. 1 stehenden Ordinations-Formulare von jeglicher Hinweisung darauf Umgang nahm? Wie kam es, dass man so verfuhr, da doch zu Anfang des 18. Jahrhunderts ernste Streitigkeiten in Osnabrück in Betreff des M. Karl[1]) stattgefunden hatten, bei denen die Lehre der Symbole eine grosse Rolle spielte. Wir könnten hier darauf hinweisen, dass gerade damals der Rath Weselau[2]) Vorsitzender des Consistoriums und ein Freund Karl's war. Doch wir kommen hierbei über Vermuthungen nicht hinaus. Dagegen steht fest, dass eine Verpflichtung der Landgeistlichkeit Osnabrücks auf die Symbole keineswegs von Alters her, vielmehr erst neuern Datums ist. — Ueber spätere Veränderungen dieser Kirchen-Ordnung und über Einführung

1) S. diese Zeitschrift 1865, 4. Heft, S. 353 f.
2) A. a. O. S. 369. 379.

der Verpflichtung auf die Symbole findet sich in den Acten des hiesigen Königlichen Archiv's, das bis in unser Jahrhundert herabreicht, nichts vor. Wir schliessen daher hiermit ab. —

XIII.

Volkmar und Pseudo-Moses,

von

D. A. Hilgenfeld.

Dass in der neu aufgefundenen *Ἀνάληψις Μωϋσέως*, welche jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems — ich meine, unter Claudius 44 u. Z. — verfasst ist, die wichtige Prophetie des Esra schon benutzt ist, hatte ich kürzlich gegen Langen, welcher dieses Buch nach einer jetzt gangbaren Ansicht erst unter Nerva (97 u. Z.) ansetzen wollte, zu erweisen[1]). Volkmar, welcher diese Ansicht verficht und das B. Henoch, wie es scheint, ganz allein, bis in die Zeit des Barkochba-Kriegs (132 u. Z.) herabsetzt, kann in der Himmelfahrt des Moses weder den Gebrauch des Esra- noch des Henoch-Buchs abstreiten, und da er nun einmal bekanntlich Vertreter der „absoluten Kritik" ist, muss er die Himmelfahrt des Moses nothwendig erst nach Barkochba ansetzen. Wirklich erhalten wir für das neu aufgefundene Buch das Geburtsjahr 137—138 u. Z., mit welchem es Volkmar in das sorgfältig geführte Kirchenbuch hinter seiner neuesten Schrift[2]) einträgt. Natürlich ist alles, was Andre

---

1) In dieser Zeitschrift 1867. I. S. 89 f. Bald werde ich über den Propheten Esra nach den neuen Hülfsmitteln noch weiter reden und die einzige wirkliche Schwierigkeit meiner Ansicht, die Stelle XI, 17 ohne Text-Aenderung erklären.

2) Mose Prophetie und Himmelfahrt, eine Quelle für das Neue Testament, zum ersten Male deutsch herausgegeben, im Zusammenhange der Apokalypse und der Christologie überhaupt, Leipz. 1867.

gethan haben, um das Buch erst aus dem Rohen herauszuarbeiten, für Ihn, mit welchem fast immer schon „das Vollkommene“ kommen soll, armseliges Stückwerk (1 Kor. 13, 10). Ich selbst, der ich zuerst einen möglichst lesbaren Text herzustellen suchte, erhalte wohl die Anerkennung, „über den doch weniger belesenen und weniger geschickten Tischendorf hinaus,“ ja „der fragelos beste Apologet dieses Zeitalters“ zu sein und auf einen Lehrstuhl „neutestamentlicher Apologetik“ die beste Anwartschaft zu haben (S. 113), habe aber doch, wie der unerreichte Meister S. 12 sagt, den urkundlichen Text mehr umgestürzt und verspottet, als erhalten und beachtet. Nun, ich bin, wie ich gerade bei dieser Ausgabe bewiesen habe, zu belehren und gern bereit, von dem neuesten Meisterstücke Volkmar's zu lernen!

Gleich anfangs muss ich ein Meisterstück darin erkennen, dass Volkmar mir selbst den römisch-abendländischen Ursprung des Buchs abstreitet. Die Zeitangabe des 2500. Jahrs der Welt für die Himmelfahrt des Moses wird c. 1 p. 99, 3—5 — Volkmar verzeihe es mir, dass ich noch meiner durch ihn wahrscheinlich überflüssig gemachten Ausgabe anführe — so begründet: nam secus (secundum) qui in oriente sunt numerus [M] mus et [M] mus et [CCCCC] mus profectionis fynicis (l. phoenicis), d. h. das Jahr 2500 der Welt, in welchem Moses gen Himmel fuhr, ist nach den Orientalen, bei welchen nach dem 1. Briefe des römischen Clemens c. 25 (*ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις*) alle 500 Jahre ein neuer Phönix von Arabien nach Aegypten flog, ein Phönix-Jahr. Doch nein, Volkmar stellt ja besser her: nam secus qui in oriente sunt numeros [XL] mus et [XXX] mus et [CCCC] mus profectionis Phoenices, d. h. das 40te + 30te + 400te Jahr der „Wanderung Kanaans nach Aegypten“ (S. 17), *πορείας Φοινίκης*. Und wer so ungeschickt — man beachte nur die herrliche Folge der Zahlen! — 40 + 30 + 400 schreibt, wenn er 430 sagen will, wer Israel durch *Φοινίκη* ausdrückt, — ja der muss wohl nicht bei Troste gewesen, ein unglücklicher Glossator gewesen sein, welcher für den Ursprung des

Buchs gar nichts beweis't! „Er thut es nicht billig," so lese ich S. 113, „sondern gründlich räumt er auf; jeden entgegenstehenden Text zerstört er im Namen „herstellender Kritik," Geschichte erpresst oder versteckt er im Namen „historischer Kritik" u. s. w. Das Buch kann nun wirklich im Morgenlande, auf dem blutgetränkten Boden des Barkochba-Kriegs geschrieben sein.

Doch wir kommen zur Hauptsache. Die Hadrianus-Zeit des Buchs muss heraus, wenn Volkmar's „absolute Kritik" sich bewähren soll. Nachdem, wie auch Er nicht leugnen kann, c. 6 der Krieg des Varus alsbald nach dem Tode Herodes d. Gr. (4 v. Chr.) geschildert ist, fährt Pseudo-Moses c. 7 p. 103, 21 sq. (VIII, 25—36 im Codex) fort[1]:

ex quo facto finientur tempora momento ....etur cursus *a*.... horae · IIII · *veniant* coguntur secu*n* ......a*e* .... pos....... initiis tribus ad exitus · VIII*I* propte*r* initium tres septimae secunda tria *in* tertia duae h..ra..tae.

Mit Gutschmid's Hülfe habe ich hergestellt: ex quo facto finientur tempora momento. [fini]etur cursus a[nnorum]. horae IIII venient, cogentur secul[i septim]ae [septem] post[remae ab] initiis tribulationis ad exitus. VIIII prope initium, tres septimae secunda, tria *in* [wohl anni, *τρία ἔτη*] tertia, duo [*δύο*] h[o]ra[e IV]tae.

Da meinte ich nun, den guten Sinn gewonnen zu haben: nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) treten die 7 letzten Jahrwochen (vgl. c. 3 p. 101, 31) ein, welche genau bis zum J. 45 u. Z. führen. Dieselben sind zugleich 4 Stunden, d. h. die Zeiten von 4 römischen Kaisern, deren Jahre zuletzt angegeben werden: 1) Augustus VIIII prope initium, d. h. nach dem anfangs noch bestehenden Fürstenthum des Archelaus (4 v. Chr. bis 6 n. Chr.) ungefähr 9 Jahre lang (6—14) unmittelbarer Herr von Judäa; 2) Tiberius (14—37), wie auch Josephus angiebt, wenig über 21 Jahre (tres septimae) Herrscher; 3) Cajus (38—41), gleichfalls nach Josephus

1) Das cursiv Gedruckte ist unsicher zu lesen.

wenig über 3 Jahre lang; 4) Claudius nach seinen beiden ersten Herrschaftsjahren (42. 43), *δύο (ἔτη) ὥρας τετάρτης*.

Die 7 Jahrwochen und die 4 römischen Kaiser werden nun von Volkmar (S. 36 f.) verbannt. Der Text soll lauten: ex quo facto finientur tempora momento. [fini]etur cursus, q[ando] horae IIII veniant. coguntur secun[da, medi]a e[t sic] pos[tuma in] initiis tribus ad exitus. VIII propter initium. tres (ἕως) septimae. secunda tria. in tertia duae [per]a[c]tae. Griechisch: *ἐκ τοῦ γενέσθαι τοῦτο τελοῦνται οἱ καιροί. εὐθὺς [τελ]εῖται ὁ δρόμος, [ὅταν] αἱ ὧραι δ' ἔλθωσιν. συνάγονται ἡ δευ[τέρα, ἡ μέση], καὶ [οὕτως] ἡ τελευτα[ία ἐν] ἀρχαῖς τρισὶν εἰς τὰ τέλεια. ή παρὰ τὴν ἀρχήν, τρεῖς [ἕως] τῆς ἑβδόμης, δεύτερα τὰ τρία (θηρία). ἐν τῇ τρίτῃ δύο ....αι.*

Das ist der Moses-Prophet, auf welchen wir hören sollen. Der hat wahrscheinlich noch seinen alten Zauberstab, mit welchem er hier unversehens ein ἕως herbeibringt, auch aus dem gewonnenen ή (VIII) den *Οὐεσπασιανός* als *Ἠσπασιανός* zu machen weiss! Der Sinn soll sein: Alsbald nach dem Varus-Kriege tritt das Ende des Zeitlaufs ein, welches bei Volkmar übrigens von 4 vor Christus bis 137 nach Christus, also volle 140 Jahre währt. Da kommen 4 Stunden, nicht einzelner römischer Kaiser, sondern römischer Kaiser-Perioden, von welchen die zweite, die dritte — das soll media heissen! — in je 3 Regierungen zum Ende hindrängen: 1) die erste hora, der noch ziemlich milde Frühling, sind die Julier bis auf Nero (gest. 68); 2) die zweite hora sind die drei Usurpatoren: Galba, Otho, Vitellius (68. 69), ein sehr kurzer, aber gewitterschwerer Sommer; 3) die dritte (media!) hora sind die drei Flavier, der Herbststurm, welcher den Tempel brach; 4) die vierte hora, der Winter, welcher mit dem alten Nerva beginnt, dann unter Trajanus und Hadrianus fortdauert, „an dessen Ende stehend der Verfasser ein neues Frühjahr, das absolute Neujahr, das der Gottesherrschaft, der Parusie des Gottes Israels zu voller Erneuerung der Welt sieht.“ Diese Viertheilung ist so schlecht gerathen, dass Volkmar's Pseudo-Moses sie selbst

aufgiebt. Er fügt noch Jahresangaben hinzu: zuerst „acht neben dem Anfang," d. h. neben Augustus 8 Kaiser bis auf Vespasianus; dann „drei [bis zu!] der siebenten" Regierung, bis Vitellius — mein Gott! nun auf einmal von Galba an! —; hierauf „das Folgende" — das heisst doch wohl nicht *δεύτερα*! — die „drei Ungethüme," die scheusslichen Flavier; endlich „in der dritten zwei" [Volkmar weiss selbst nicht, ob: „vorüber" oder „erhalten"]. Da sind wir in den letzten Tagen Hadrian's, in welchem Nerva und Trajanus, Gott weiss es, vorüber oder erhalten sind.

Hadrian ist nun der König der Könige, welcher die Bekenner der Beschneidung kreuzigt, die Verleugner foltert und in das Gefängniss wirft (c. 8 p. 104, 20 sq.). Denn Kreuzigung für das Bekenntniss der Beschneidung soll nur einmal in der Weltgeschichte vorgekommen sein, unter Hadrian, nach dem Sturze Barkochba's (S. 59) u. s. w. Lesen wir denn nicht schon aus dem Varus-Kriege (c. 6 p. 103, 20 oder VIII, 24. 25), was ganz zu Josephus stimmt, dass aufständische Juden von den Römern gekreuzigt wurden? Kann so etwas nicht auch bei der blutigen Unterdrückung der Juden-Aufstände unter Claudius vorgekommen sein? Sagt nicht Philo (in Flaccum 9 p. 527) von der kurz vorhergegangenen Juden-Verfolgung in Alexandrien: nach allen Misshandlungen sei die äusserste Strafe das Kreuz gewesen?

Doch weiter in unserm Meisterstücke! Wenn der Barkochba-Krieg eben vorhergegangen ist, darf auch R. Akiba, welchen Volkmar bei dem B. Henoch eine so grosse Rolle spielen lässt, nicht fehlen. Er muss der homo de tribu Levi, cuius nomen erit taxo, sein, welcher seine 7 Söhne auffordert, in der namenlosen Beschimpfung des Volks lieber zu sterben, als die Gebote des Herrn der Herren zu übertreten (c. 9 p. 105, 1 sq.). Freilich war Akiba nichts weniger als Levit, sondern nicht einmal Jude von Geburt[1]). Aber er

1) Vgl. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten II, S. 59, Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV. 2. Aufl. S. 53 f.

war das Haupt des Rabbithums und der Gesetzestreue (S. 75). Da hat ihn nun Pseudo-Moses, welcher so grossen Anstoss daran nimmt, dass servi de servis nati sich als Priester aufthaten (c. 5 p. 102, 29), zum Haupt-Leviten gestempelt. Davon, dass R. Akiba 7 Söhne hatte, wissen wir gar nichts. Thut nichts! Hat doch R. Juda ben Baba, noch ehe er starb, die 7 letzten Jünger Akiba's ordinirt (S. 79 f.). Aber da war ja Akiba schon todt, und der Taxo Pseudo-Mose's soll doch mit seinen 7 Söhnen die Stunde des Heils noch erleben. Der Taxo, sagt Volkmar (S. 60 f.), kann nur Akiba sein. Führt man *ΤΑΞΟ* auf griechischen Zahlenwerth zurück, so erhält man 431. Dieselbe Zahl kommt heraus, wenn man in רַבּוֹן עֲקַבָּא den hebräischen Zahlenwerth zusammenzählt. Aber da fehlt ja ein י, weil der Name עקיבא geschrieben wird. Volkmar redet uns vor, dass das leidige י auch allenfalls fehlen könne, nein — doch nicht fehlen kann. Wir haben ja nur eine einzige Handschrift, in welcher der Buchstabe leicht durch irgend ein Missgeschick verloren sein kann (S. 63). Da hat am Ende das hübsche Wort *ΤΑΞΦ* (= 441) dagestanden, was der Abschreiber durch Weglassung eines Strichleins um 10 verkürzt hat, oder es mag auch die vorhergehende Zeile mit einem I geschlossen haben u. s. w.

Kaum brauche ich wohl noch die Schwierigkeit zu beleuchten, welche Volkmar (S. 68) selbst berührt, dass die für jeden Juden so wichtige Zerstörung des Tempels nirgends erwähnt, ich meine nicht einmal, wie Volkmar will, mehrmals berührt, sondern geradezu ausgeschlossen wird (c. 1 p. 100, 10 sq.). Wir haben an solchen Meisterstücken schon genug, und Volkmar hätte uns nach dem Barkochba-Henoch diesen Akiba-Moses immerhin ersparen können. Will er aber seinen unleugbaren Scharfsinn und seine reiche Gelehrsamkeit immer noch auf solchen Irrwegen verwenden[1]:

---

1) Gern bemerke ich übrigens, dass Volkmar mit mir die griechische Ursprünglichkeit des Buchs anerkennt.

so thue er es wenigstens nicht auf eine für Andre so verletzende Weise! Ich meinerseits nehme gern Berichtigungen an und bin, zumal auf einem so schwierigen Gebiete, für jede weitere Förderung dankbar. Aber Meisterstücke solcher Art zu beleuchten, werde ich auch fernerhin Manns genug sein.

XIV.

Lucas und Silas,

von

van Vloten in Deventer.

Es wurde viel gestritten über den Verfasser des Reisetagebuchs in dem 16ten und folgenden Capiteln der Apostelgeschichte. Obgleich fast keiner heutzutage es dem eigentlichen Redactor der ganzen Schrift zuschreiben wird, scheinen Viele doch ungewiss, ob sie es mit Schleiermacher, de Wette u. a. dem Timotheus, oder mit der Mehrheit dem Lucas zuerkennen sollen; es sei denn, man wollte es mit Rénan von irgend einem unbekannten Einwohner Philippi's herrühren lassen. Sehen wir nun vom Timotheus ab, der wohl die wenigsten Stimmen für sich hat, so fragt es sich, woher denn eigentlich der Lucas, als Verfasser, kommen soll? Sein Name kommt in der ganzen Apostelgeschichte nicht vor, und ist bloss aus der Ueberschrift des dritten Evangeliums und der Tradition herbeigeholt worden, indem beide Schriften einen Verfasser haben, und das wir in den genannten Abschnitten diesen selbst einzuführen scheint. So lässt man ihn denn (wie noch neuerdings Hausrath) in Troas mit Paulus sich einschiffen und diesen auf seiner europäischen Reise begleiten, obgleich seine eigne Schrift nicht ihn, sondern bloss zwei andre Begleiter Pauli erwähnt, Timotheus und Silas, die nämlichen, die auch Paulus selbst nachher in seinem Schreiben an die Korinthier anführt, ohne ebenfalls des Lucas zu gedenken. Woher rührt es nun aber, dass

man, bei der Frage nach dem Reisetagebuch und seinem Autor, statt an den Timotheus, nie an den Silas gedacht hat? Wohl, weil er eine weniger interessante und bekannte Persönlichkeit schien. Das wäre nun aber die Frage. Nehmen wir einmal an, er sei der Autor des Tagebuchs, was wäre dagegen? Gar nichts, wie's mir scheint. Er kam von Antiochien aus mit Paulus, war mit ihm auf der Reise, begleitete ihn auch später nach Cäsarea und Jerusalem, schiffte sich mit ihm ein nach Rom, dort mit ihm in der Neronischen Christenverfolgung zu sterben. Die Reiseerinnerungen seines Tagebuchs wurden nachher bei der Abfassung der Apostelgeschichte in ihrer jetzigen Gestalt benützt und dort eingeschaltet. Alles vielleicht möglich, wird man sagen, wenn nur nicht der Lucas wäre. Wer sollte aber dieser Lucas wohl anders sein, als der bisher verkannte Silas selber? Lucas oder Lucanus ist vom lateinischen lucus, wie Silas oder Silvanus vom lat. silva herzuleiten. Beide Namen stimmen desshalb ihrer Bedeutung nach ganz überein; was ihre entweder absichtliche oder unabsichtliche Verwechslung verursacht haben mag, wäre kaum mehr zu erforschen. Bemerken wir aber schliesslich noch, dass, wo entweder in der Apostelgeschichte oder den Briefen einer von ihnen erwähnt wird, immer der andere fehlt[1]. Ich wüsste daher nicht, was meiner einfachen Auffassung im Wege stehen sollte, werde mich aber gern eines bessern belehren lassen.

1) Apg. XV—XVIII. II Kor. I, 19. I u. II Thess. I, 1. I Petr. V, 12, und Kol. IV, 14. II Tim. IV, 11. Philem. 24.

Berichtigungen:

In der Abhandlung des Hrn. Prof. Lipsius über: die Zeit des Marcion und des Herakleon, Heft I d. J. ist zu berichtigen:

S. 77 Z. 12 Anicet's l. des Pius. — Z. 24 Unterbringung l. Ueberbringung.

In Heft II S. 164 Z. 6 v. u. sind die hebräischen Worte in gänzlich verkehrter Reihenfolge gedruckt.

Gebauer - Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XV.

Die Geschichte der protestantischen Theologie und ihre neuesten Bearbeitungen

von

D. A. Hilgenfeld.

In der ganzen christlichen Kirchengeschichte giebt es keine wichtigern und anziehendern Abschnitte, als die Urgeschichte bis zu Constantin d. Gr. und die neuere Geschichte seit der Reformation. Jene Urgeschichte enthält ja den Ursprung des Christenthums und seinen endlichen Sieg über das weltherrschende Heidenthum des römischen Reichs. Die neuere Kirchengeschichte führt uns von dem reformatorischen Bruche mit der römischen Kirche bis in das frische Leben der Gegenwart und lehrt uns nicht bloss: was das Christenthum noch für die Gegenwart ist, sondern auch: was der Protestantismus von Hause aus war, und was er auch heute noch für uns ist.

Der Protestantismus ist die weltgeschichtliche Macht, welche die ganze neuere Kirchengeschichte beherrscht, da auch die alte Kirche nur durch den Kampf gegen den Protestantismus neue Lebenskraft gewinnen konnte. Die Stärke des Protestantismus liegt aber nicht so, wie bei dem Katholicismus in dem Aeussern der Verfassung, sondern vielmehr in dem Innern des Bewusstseins, also namentlich in der Lehre, freilich nicht sowohl in der Lehre der äussern Kirche, sondern vielmehr in der theologischen Wissenschaft und allgemeinen Geistesbildung. Die Lehre unsrer kirchlichen Be-

kenntnissschriften hat einem Möhler, wenn wir offen sein wollen, manche Blössen dargeboten. Vor den glänzenden Leistungen der protestantischen Theologie hat erst kürzlich Döllinger den Hut abgezogen[1]). Die protestantische Theologie hat nun einmal nur dadurch ihre ruhmvolle Laufbahn eingeschlagen, dass sie über die beengenden Schranken ihrer Bekenntnissschriften mehr und mehr hinausgeschritten ist, wie der Protestantismus überhaupt in Kunst und Wissenschaft, in Leben und Bildung nur dadurch seine reiche Entwicklung vollziehen konnte, dass er sich von den Fesseln der äussern Kirchlichkeit mehr und mehr frei gemacht hat. Die hohe Bedeutung des gegenwärtigen Protestantismus in Wissenschaft und Leben ist auf Kosten seiner äussern Kirchlichkeit errungen.

Wie sollen wir diese Thatsache nun ansehen? Die Katholiken, deren neuester Wortführer Döllinger ist, mögen in dem Bruche des neuern Protestantismus mit seinen alten Formen in Lehre und Leben die gerechte Strafe für den ruchlosen Abfall von der heiligen Mutter Kirche, oder milder den ausgebrochenen Schaden eines von Hause aus einseitigen und fehlerhaften Kirchen-Princips wahrnehmen. Aber dürfen auch protestantische Theologen jene Losreissung der protestantischen Bildung und Wissenschaft von dem alten Kirchenthum und seiner Lehre als einen verwerflichen Abfall betrachten, gegen welchen die alten Satzungen, insbesondre die Lehren der Bekenntnissschriften und der altprotestantischen Dogmatik wiederhergestellt und aufrecht erhalten werden sollen? Die Theologie von Erlangen giebt sich alle Mühe, diese Ansicht durch gelehrte Arbeiten über die lutherischen Bekenntnissschriften zu verfechten. Nachdem Thomasius zu Ehren der Concordienformel „das Bekenntniss der evan-

---

1) In der Schrift: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, über welche ich auf meine Abhandlung: Katholicismus und Protestantismus, bei der 300jährigen Jubelfeier des tridentinischen Concils, in dieser Zeitschrift 1864. I. S. 1 f. verweise.

gelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips" (Nürnberg 1848) nicht ohne geschichtliche Belehrung dargestellt, hat Fr. H. R. Frank „die Theologie der Concordienformel historisch entwickelt und beleuchtet" (Th. I—IV. Erlangen 1858—1865), mit der Erklärung eröffnet: nach einer Zeit, welche die Continuität der kirchlichen Lehrentwickelung unterbrochen hat, habe die lutherische Theologie die Aufgabe, in das ungeschmälerte Erbe der Väter wiederum einzutreten. In demselben Geiste hat so eben Gust. Plitt seine „Geschichte der evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage" als erste Hälfte seiner „Einleitung in die Augustana" (Erlangen 1867) herausgegeben. Das „Bekenntniss" soll als die hoch erhobene Fahne wehen, „um welche sich die treuen Söhne der Kirche schaaren werden, um ihren Christenberuf in der Welt zu erfüllen." Insbesondre wird den „amtlich bestellten Zeugen" der Kirche S. 9 eingeschärft, dass sie, da sie im Dienste der Kirche stehen, auch nur im Dienste der Kirche zu handeln haben. „Was also die Lehre betrifft, sind sie durchaus an das gewiesen, was als Gemeindeglaube und Kirchenlehre feststeht und in dieser Eigenschaft durch die Bekenntnissschriften ihnen überliefert wird. Dieser Grundsatz gilt für alle Stufen der Lehrthätigkeit; der Volksschullehrer wie der akademische Lehrer sind dieser Verpflichtung gleicherweise unterworfen."

Vor einer solchen Theologie wird der Katholik schwerlich den Hut abziehen. Nicht als ob er da nicht ganz seine eigenen Grundsätze und die Gedanken bei der beabsichtigten „freien katholischen Facultät" wieder fände. Aber er wird sagen: Wenn selbst der akademische Lehrer durchaus an die einmal feststehende Kirchenlehre gewiesen sein soll: wie könnt ihr Lutheraner euch denn gar nach einem akademischen Lehrer nennen, welcher mit einem Angriff gegen die bestehende Kirchenlehre vom Ablass begann und bis zur Leugnung der anerkannten Untrüglichkeit von Concilien, ja bis zur völligen Verwerfung des nicht minder anerkannten sichtbaren Oberhaupts der Kirche fortschritt? Auch der Pro-

testant, der da weiss, was er ist, und was er will, wird vor solcher Theologie keine sonderliche Achtung haben. Er müsste ja den Abfall seiner ehrwürdigen Vorfahren von dem, was damals als „Gemeindeglaube und Kirchenlehre“ feststand, nachträglich verurtheilen, wenn er solche Grundsätze anerkennen wollte. Er müsste über Luther selbst den Stab brechen, dessen freie Urtheile über den Jakobus-Brief, die Offenbarung Johannis und andre biblische Schriften nicht jeder, wie Hr. Plitt (S. 155 f.), mit unbedingter Anerkennung des überlieferten Schrift-Kanons zusammenreimen kann. Er müsste alles das verwerfen, was der Protestantismus in seiner freien, wahrlich von Gott gesegneten Entfaltung geistig Grosses hervorgebracht hat.

Was bei solcher Grundansicht für eine Gesammt-Geschichte der protestantischen Theologie herauskommen würde, kann man leicht denken. Und doch muss man diesen Rückschritts-Theologen wieder gut werden; denn sie wissen wenigstens, was sie wollen. Kann man dasselbe auch von unsrer heutigen Vermittlungs-Theologie sagen? Einer ihrer hervorragendsten Vertreter, D. J. A. Dorner, hat so eben die „Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet“ (München 1867), herausgegeben. Von einem so gefeierten, auch sachkundigen Theologen darf man wohl Aufschluss über die Fragen verlangen: was der Protestantismus von Hause aus gewesen, was er geworden ist, und was er noch werden soll? Die Darstellung Dorner's greift ja über die Grenzen der protestantischen „Theologie“ mehrfach hinaus.

Die protestantische Theologie — so beginnt Dorner — hat ein eigenes Princip des Lebens in sich, ist eine eigenthümliche christliche Gestaltung, verschieden von der römisch- und griechisch-katholischen Kirche, wie von den Secten. Dass der Protestantismus nicht in einem Chaos von Richtungen jeder möglichen Art, nicht in einem verwirrten

Haufen von zufälligen Meinungen besteht, abhängig von dem Positiven, gegen das er jedesmal protestirt; sondern dass er vielmehr, unbeschadet seiner vielen innern Differenzen, darstellbar ist als eine einheitliche, auf Ein Princip zurückweisende Grösse, das soll aus der historischen Darstellung der protestantischen Theologie erhellen (S. 2). Was ist denn nun aber dieses Eine Princip, welches die ganze Entwickelung des Protestantismus zusammenhält? Gleich vorweg antwortet Dorner (S. 4 f.): der Protestantismus wolle die ganze christliche Wahrheit; was er aber als seinen schon vorhandenen Besitz vertreten wolle, das sei ein neuer Aspect dieser ganzen christlichen Wahrheit, eine vollkommenere Aneignung derselben in Denken, Wollen und Gefühl, nämlich die persönliche, von der er erkannt habe, dass es auf sie nach der innersten Tendenz des Christenthums abgesehen sei. Das Wesentliche, was der Protestantismus vertritt, sei das Gemeinchristliche (das sich auch äusserer Allgemeinheit oder Katholicität erfreue), aber in persönlicher Anwendung und Richtung, und dieses Letztere, sofern es zwar noch keine allgemeine Anerkennung in der Christenheit geniesse, aber darauf ein inneres Recht habe, besitze eben damit wenigstens die innere Katholicität. Verglichen mit den beiden andern grossen Kirchenparteien der Christenheit, wollte der Protestantismus weder bloss mit einer intellectuellen Aneignung des Christenthums, sei es in speculativer oder mehr gedächtnissmässiger, einer Erblehre zugewandter Form, noch mit einer blossen Unterwerfung des Willens unter ein dogmatisches oder auch praktisches Kirchengesetz vorlieb nehmen. „Das Christenthum ist ihm Kraft, Licht und Leben, das von der Totalität der Person im gläubigen Gemüthe angeeignet und ausgewirkt werden soll, und er lebt der Zuversicht, dass damit die Kirche Christi eine neue, höhere Stufe zu erringen begonnen habe, die normaler Weise eintreten musste, also an sich um so weniger die Ursache der abendländischen Kirchenspaltung heissen könne, als sie auch für das Probehaltige und Gediegene der frühern Stufen in

sich Raum behält, und als die frühern Stufen die Keime in sich enthalten, die in ihr zur Entfaltung gedeihen, so dass die frühere Stufe gegen das Wesentliche des Protestantismus sich nicht kehren oder abschliessen könnte, ohne sich selbst zu verletzen und die eigenen Zukunftskeime zu schädigen."

So friedfertig lässt Dorner den Protestantismus von vorn herein auftreten. Derselbe will von Hause aus niemandem zu nahe treten, hält sich lediglich an das Gemeinchristliche und macht keine andre Eigenthümlichkeit geltend, als dessen persönliche Aneignung, welche weder bloss intellectuell, noch bloss praktisch, sondern durch die Totalität der Person geschieht. Der Protestantismus kann seine Hände in Unschuld waschen, wenn er gleichwohl durch einen welterschütternden Kampf seine Laufbahn begonnen hat. Derselbe will wohl Freiheit, aber auch Auctorität, da er nur auf die persönliche Aneignung des Gemeinchristlichen ausgeht; und so hat er in Deutschland, wo er als religiöses Princip am tiefsten und reinsten aufgetreten ist, „die wahre Freiheit und Auctorität am gründlichsten zur religiösen Einigung gebracht" (S. 8). Warum ist es denn aber nicht einmal innerhalb des Protestantismus selbst so ganz friedlich hergegangen, warum hat sich derselbe in den scharfen Unterschied verschiedener Confessionen gespalten? In dem Unterschiede der lutherischen und der reformirten Confession will Dorner (S. 10) nur verschiedene Ausgestaltungen des einen und selbigen protestantischen Princips erkennen. Aber „die Secten," der heisse, lange anhaltende Kampf der Freiheit gegen die Auctorität? Hier sagt Dorner (S. 6): „Wo aber selbst mit dem protestantischen Princip gebrochen und nur von der formalen Entfesselung der Geister durch die Reformation Gebrauch gemacht wurde, da ist zwar nicht mehr Lebensgeschichte der protestantischen Kirche und Theologie zu sehen, wenn auch vielleicht eine Leidensgeschichte derselben (denn die protestantische Kirche ist daran so wenig oder weniger Schuld, als die römische Kirche an der

Erscheinung des Voltairianismus oder des ausartenden Humanismus in Italien), schliesslich aber müssen auch solche Erscheinungen, die sich nicht als positive Momente oder Entfaltungen des Princips auszuweisen vermögen, wenn sie nicht reinigend wirken, doch als grosse Lehren oder Denkmäler dastehen und die schliessliche Ungangbarkeit der von der evangelischen Wahrheit abweichenden Irrwege darthun." Also zu der Geschichte des Protestantismus gehört auch eine innere Leidensgeschichte. Der Protestantismus hat überhaupt Unglück gehabt. Durchaus friedlich angelegt, ist er erst in einen grossen und anhaltenden Krieg mit der alten katholischen Kirche, zugleich in einen langwierigen Bürgerkrieg gerathen, dann in eine Revolution verfallen, welche in ihm selbst die Auctorität stürzte. Aber der Protestantismus ist gelehrig. Auch aus seinen Umsturzzeiten weiss er sich Lehren zu ziehen, und bei Lichte besehen, ist doch auch dieser Umsturz nicht so schlimm, wie er aussieht, gewesen. Den Faden einer kirchlichen Entwickelung will Dorner auch in dem Jahrhundert der Aufklärung nicht abgerissen sein lassen. „Wie wäre sonst erklärbar, dass die evangelische Geschichte des 19. Jahrhunderts ihres Zusammenhangs mit der Reformation sich wieder so lebendig bewusst ist, nicht bloss da, wo eine künstlich gemachte, so zu sagen improvisirte Rückbildung zur Reformationszeit versucht, sondern auch da, wo die nie erstorbene, aber neubelebte Erinnerung wieder innerlich und fest, organisch und wachsthümlich den Geist mit der Reformation zusammengeschlossen hat? Es wird daher nur darauf ankommen, den Zusammenhang, den auch das 18. Jahrhundert, vielfach unbewusst, mit der Reformationszeit hat, zu erkennen und dasselbe in das Ganze der Geschichte der protestantischen Theologie einzugliedern" (S. 11). Dieses Ganze will Dorner so darstellen, dass die Geschichte der protestantischen Theologie zugleich und vor allem Geschichte des protestantischen Princips sei (S. 12). „Was die schöpferische Periode der Reformation urkräftig, mehr im Grundgedanken klar und gereift, als in der Ausführung fertig

und wohl vermittelt hinstellte, dafür bringt das 17. Jahrhundert die Ummauerung und die formal-logische Analyse, das 18te aber die negativ-kritische Auflösung, während das 19te sich bewusster als je eine Zeit zuvor der Dinge in ihrem Princip, und des Princips in seiner Fruchtbarkeit und Kraft zu bemächtigen, die Analyse zur Synthese in einer höhern Form fortzuführen bestrebt ist" (S. 6 f.).

Das Jahrhundert der Reformation soll uns also die Grundgedanken des Protestantismus, wenn auch in der Ausführung noch unfertig, darstellen. Was war es nun aber, was die Reformation mit unwiderstehlicher Gewalt hervorrief und ihr die edelsten Kräfte der Zeit zuführte? „Die persönliche Erfahrung des Heils durch den Glauben," welche Dorner (S. 80) bei Luther hervorhebt? Da hätte Luther, wie so viele fromme Seelen vor ihm, am Ende ruhig in der päpstlichen Kirche bleiben können. Oder war es die päpstliche Kirche, welche ihm durch ihren Druck die Thesen gegen den Ablassunfug abnöthigte als einen Schrei des bedrängten Gewissens, welches sich selbst, sei es auch mit Drangabe von Allem, unverletzt und unbefleckt zu erhalten entschlossen war? Die persönliche Glaubenserfahrung wurde doch erst dadurch reformatorisch, dass sie, gegenüber der bestehenden kirchlichen Auctorität, mehr und mehr ihre Glaubenszuversicht, die innere Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins, hervortreten liess. Mit der persönlichen Aneignung oder Erfahrung des Heils kommt Dorner selbst nicht aus, indem er die reformatorischen Grundsätze bei Luther zu erklären versucht, eine „Darstellung des evangelischen Princips als kirchenbildenden" giebt (S. 212—274). Die beiden Principien des Protestantismus, welche man gewöhnlich annimmt, das materiale und das formale, will er hier in ihrer relativen Selbständigkeit wie in ihrer innern Zusammengehörigkeit darstellen. Dabei tritt von vorn herein das Uebergewicht des materialen Princips hervor. Der Glaube mit seiner Heilserfahrung war ja, wie Dorner sehr richtig

nachweis't, in Luther schon vorhanden, bevor er eine ausgebildete Lehre von der heiligen Schrift hatte oder wusste, was er zum Kanon rechnen solle, und wie er ihn auszulegen habe. Zum innern Frieden gelangte Luther auch bereits durch das lebendige Wort der Kirche, welches in dem apostolischen Symbol die Vergebung der Sünden verkündigte, also durch „den Heilsinhalt, den die Kirche noch mit der Schrift gemein hatte," durch jenes Gemeinchristliche, aus welchem Dorner den Protestantismus überhaupt ableiten will. Nur als Gnadenmittel, noch nicht als selbständig erkannte göttliche Norm hat die heilige Schrift vor dem entscheidenden Wendepuncte seines Lebens auf ihn gewirkt. Aber jener Glaube an die persönliche Sündenvergebung ist doch noch lange nicht die reformatorische Glaubenszuversicht. Auch was der Augustinismus und die Mystik in Luther förderten, der Glaube an die sich frei darbietende und zuvorkommende Gnade, an den gegenwärtigen, alles überwindenden Christus, ist doch noch immer nicht das, was den Augustiner-Mönch in den Riesenkampf mit der päpstlichen Kirche führte. Den Fortschritt Luther's über Augustinus setzt Dorner selbst (S. 219) ganz richtig darin, dass die Gnade mit ihrer freien, zuvorkommenden Art in das Bewusstsein des Menschen fällt. Also erst die innere Selbstgewissheit des Glaubens ist das Neue, was in Luther die Fesseln der äussern kirchlichen Auctorität zersprengte. Und eben diese innere Selbstgewissheit des Glaubens meine ich von Hause aus als die eigentliche Seele des Protestantismus ansehen zu müssen[1]). Von hier aus will auch Dorner das Bild des evangelischen Princips nach der Unterschiedlichkeit und Zusammengehörigkeit seiner beiden Seiten zeichnen. Da bleibt er selbst nicht dabei stehen, von dem rechtfertigenden Glauben, oder von dem Glauben, welcher in sich selbst die Gewissheit der Rechtfertigung, des rechten Verhältnisses zu Gott trägt, zu sagen, dass durch ihn der Mensch der Gnade

1) Vgl. meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1863. I. S. 26 f.

Gottes „persönlich theilhaft“ werde, sondern hebt sehr schön die dem Glauben im Sinne Luther's beiwohnende Heilsgewissheit hervor. Diese innere Selbstgewissheit des Glaubens oder des religiösen Bewusstseins schliesst aber nicht bloss den Gegensatz gegen die äussere Auctorität der Kirche, des Papstes und der Concilien, in sich, sondern ist auch die Seele des protestantischen Schrift-Princips. Hat der Protestantismus gegen die Auctorität der Kirche die Auctorität der heil. Schrift als der alleinigen Norm geltend gemacht, so müsste er doch sich selbst verleugnet haben, wenn er derselben von Hause aus, wie die Waldenser, freilich auch die spätere protestantische Rechtgläubigkeit, eine nur gesetzliche Auctorität beigelegt hätte. Allerdings hat der Protestantismus in der heil. Schrift die Urkunde göttlicher Offenbarung anerkannt, auf deren äusseres Wort sich schon Luther mitunter gesteift hat. Aber es ist doch nur die innere Selbstgewissheit des Glaubens, welche ihm den Muth gab, selbst und unmittelbar, ohne die Kirche als höchste Auslegerin anzuerkennen, aus der Schrift das Wort Gottes zu schöpfen. Auch das Wort Gottes in der heil. Schrift soll sich erst innerlich in den Herzen beglaubigen. Nur der Glaube kann die Schrift auslegen, wendet die aus ihr geschöpfte Erkenntniss selbständig an, ist der Richter über das wahrhaft Göttliche in ihr, selbst über den Bestand des Kanons. Dorner weis't (S. 241 f.) selbst darauf hin, dass für Luther das Wort Gottes keineswegs aufgeht in der heil. Schrift, dass der Glaube bei ihm auch über den Kanon die Kritik ausübt, dass Luther durch das materiale Princip einen Kanon im Kanon erhielt u. s. w. Da sollte man in den beiden Principien der lutherischen Reformation denn doch nur dieselbe innere Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins erkennen, welche gar nicht anders als durch einen offenen Bruch und gewaltigen Kampf mit der Kirche der äussern Auctorität in das Leben treten, im eigenen Hause die äussere Auctorität als solche nur vorübergehend aufrichten konnte und erst in der frei gesetzten und anerkannten Auctorität, in der Freiheit, welche

sich selbst Ordnung und Gesetz giebt, ihr Ziel erreichen kann [1]).

Dass auch die schweizerische Reformation, bei aller Eigenartigkeit, von demselben Grundgedanken beseelt ward, erhellt aus Dorner's eigener Darstellung (S. 275 f. 374 f.). Mag man das materiale Princip hier die Ehre Gottes nennen, auf welche alles bezogen werde: so liegt doch die Ehre Gottes nicht bloss in seiner Macht und Macht-Vollkommenheit, sondern auch in der freien Gnade und Liebe Gottes, die sich den Menschen zum Zwecke setzt. Soll die Schrift hier vorwiegend Offenbarung oder Denkmal des Willens Gottes sein, so doch nicht bloss dessen, was er von uns gethan haben will, sondern auch dessen, was Gottes Wille für uns gethan hat. Der Glaube ist auch hier nicht bloss ein Werk Gottes und seiner unbedingten Erwählung, sondern schliesst die gewisse Zuversicht auf die Gnade Gottes, die persönliche Gewissheit des Heils in sich. Die heil. Schrift ist auch hier nicht bloss äusserlich Gottes Wort, sondern auch innerlich für den Geist, welcher dasselbe versteht und begreift [2]). Bei Zwingli und Calvin kommen wir, trotz des mehr anti-mysteriösen Zuges, welchen Stahl in der schweizerischen Re-

1) Was ist denn damit gesagt, wenn Tholuck in seiner Recension von Gust. Frank's „Geschichte der protest. Theologie" (theol. Studien und Kritik 1867. II. S. 355 f.) dem Protestantismus in Sachen der religiösen Wahrheit das Princip zuschreibt: „keine andre Autorität als das durch den heil. Geist subjectiv bezeugte objective Wort Gottes"? Will Tholuck uns einreden, dass das Zeugniss des heil. Geistes in dem religiösen Subjecte und das objective Gottes-Wort der heil. Schrift weder in Luther noch sonst wo jemals auseinander gegangen seien? Kann man die religiöse Subjectivität mit der Objectivität des Gottes-Worts so ohne weiteres in Einklang bringen? Und was kann die höhere Einheit von Beidem anders sein, als die Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins?

2) Man vergleiche auch H. Spörri, Zwingli's Lehre von der heil. Schrift, in dieser Zeitschrift 1865. I. S. 1 f., dann in den anziehend und lehrreich geschriebenen Zwingli-Studien, Leipz. 1866. S. 58 f.

formation wohl richtig erkannt hat[1]), auf dieselbe innere Selbstgewissheit des Glaubens zurück, welche den deutschen Reformator so urkräftig beseelte.

Wer das Princip des Protestantismus so allgemein fasst, dass es den Unterschied des lutherischen und des reformirten Bekenntnisses als gleichberechtigt in sich schliesst, wer vollends so schön, wie Dorner (S. 251 f.) die Tragweite des reformatorischen Princips in seinen Einwirkungen auf die Wissenschaft darzulegen weiss: der sollte nur auch die heterodoxen Erscheinungen des Protestantismus nicht gar zu missgünstig darstellen und das Recht einer weitern Fortbildung des Protestantismus nicht gar zu sehr in Schatten stellen. Der Socinianismus ist wohl aus dem Antitrinitarismus der Reformationszeit hervorgegangen, aber er war keineswegs ohne Berechtigung, wenn er es drohend in Frage hielt: ob die objectiven Lehren so unverändert aus der alten Zeit in die neue herübergenommen werden können, ob die Auctorität der Kirche vermöge einer alten oder neu zu bildenden Tradition einen Theil des Systems noch beherrschen dürfe, ob die biblische Kritik und die Untersuchung der Kanonicität heiliger Bücher frei bleiben, oder dogmatisch entschieden werden müsse, endlich ob das ethische Gebiet in dem evangelischen System hinreichend bedacht sei? Da mag der Socinianismus „noch eine wunderliche Zusammensetzung von rein supernaturalen und von rationalen Werkstücken, beherrscht von praktischen Gesichtspuncten einer ziemlich oberflächlichen und gesetzlichen Ethik," sein (S. 418). Sein Protest gegen den orthodoxen Ausbau des Systems war schon an sich nicht unberechtigt. Und der Arminianismus hat weder ohne Berechtigung, noch ohne Erfolg gegen die Einseitigkeit des calvinischen Prädestinatianismus protestirt. Was wäre die neuere protestantische Theologie, namentlich in der Schriftforschung, ohne die Vorarbeiten arminianischer Theologen, wie Hugo Grotius und Clericus? Und hat die orthodoxe

1) Dagegen wehrt sich Dorner a. a. O. S. 291.

Genugthuungslehre gegen die scharfe Kritik eines Socinus, Grotius und Limborch, deren Bedeutung Dorner gar nicht hervorhebt, wissenschaftlich Stand zu halten vermocht?

Dieselbe unbillige Zurücksetzung alles Heterodoxen nimmt man auch in Dorner's Darstellung des neuern Protestantismus wahr. In der Blüthezeit protestantischer Orthodoxie, in dem „Sonderleben der beiden evangelischen Confessionen" hebt Dorner selbst das Katholisirende, Unprotestantische wiederholt hervor. Da ward ja „der subjective Factor, der (wie zum Materialprincip der Reformation gesagt ist) zum Charakter evangelischer Frömmigkeit und Theologie wesentlich gehört," verkürzt und erhielt geringe Pflege. Da verfiel die evangelische Kirche, im Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen, in eine katholisirende, die Nachwirkung aus der Zeit des herrschenden Katholicismus verrathende Art, die nur eine schwächliche, widerspruchsvolle Rivalkirche neben der römischen aufzustellen vermocht hätte (S. 427 f.). Da findet auch Dorner die eigentlich protestantischen Principien nur in der ecclesia pressa (S. 595) wieder, freilich mehr in ihren mystischen als in ihren rationalistischen Vertretern. Mag man aber das Princip der Subjectivität im 17. Jahrhundert noch so einseitig geltend gemacht haben: niemand sollte die Berechtigung desselben schmälern und das, was über die Zeit der Aufklärung hinausgeführt hat, als Restauration des Alten, durch die Aufklärung Ueberwundenen ansehen.

Das 19. Jahrhundert überschreibt Dorner (S. 769—918) „die Regeneration der evangelischen Theologie." Seine Darstellung wird hier aber immer magerer und läuft im Allgemeinen in eine Empfehlung Schleiermacher's und der sich an ihn anschliessenden Vermittlungs-Theologie aus, worin ich weder etwas Neues noch etwas Grosses finden kann[1]). Weit mehr Mühe hat sich hier ohne Zweifel Friedr. Nip-

1) Ueber die heutige Vermittlungs-Theologie hat sich C. Schwarz in der dritten Auflage seines Buchs: „Zur Geschichte der neuesten Theologie," Leipzig 1864, schon hinreichend ausgesprochen.

pold in seinem „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814, bevorwortet von R. Rothe" (Elberfeld 1867), gegeben. Man kann diesem fleissigen Buche seine nicht tief gehenden Urtheile über die urchristliche Forschung und seine Vorliebe für die ganz unhaltbare Marcus-Hypothese[1]) hingehen lassen, da es eine im Grunde freisinnige Darstellung der neuesten Kirchengeschichte ist. Ich selbst kann hier schliessen, da ich schon auf Anlass von Baur's tief gehender „Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" (Tübingen 1862) meine Ansicht über „die Theologie des 19. Jahrhunderts dargelegt habe[2]) und weder bei Dorner noch bei Nippold, die sich ohnehin um mich gar nicht bekümmern, eine Veranlassung zu weiterer Erörterung finde. Für die ganze „Geschichte der protestantischen Theologie" kann ich ja die gründliche Bearbeitung von G. Frank empfehlen, welche bereits in zwei Theilen (Leipz. 1862. 1865) von Luther bis zur Wolff'schen Philosophie fortgeführt worden ist und hoffentlich bald von Wien aus ihre Vollendung erhalten wird. Nach dem bereits Vorliegenden zu schliessen, was alle Anerkennung verdient, wird auch der Schluss des Werks etwas anders, als bei Dorner, ausfallen. Die kritische Geschichtsforschung der gegenwärtigen protestantischen Theologie mag sich auch wohl eines billigern und anerkennendern Urtheils der Nachwelt getrösten.

1) Wie es mit dieser Hypothese wirklich bestellt ist, hat neuestens noch der Holländer H. U. Maijboom (Geschiedenis en Critiek der Marcus-Hypothese, Amsterdam 1866) zur Genüge gezeigt, nur darin der guten Sache keinen rechten Dienst erwiesen, dass er das Marcus-Evangelium noch nach dem Lucas-Evangelium ansetzt.

2) In dieser Zeitschrift 1863. I. S. 1—40.

XVI.

Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien

von

Lic. theol. **J. B. Hanne** in Greifswald.

(Fortsetzung und Schluss.)

Nachdem Alexander der Grosse, der dem persischen Reich ein Ende gemacht und Judäa in seinen Besitz gebracht hatte, gestorben war, kam Israel bald unter ptolemäische Herrschaft. Auch über diese Zeit wissen wir aber nur sehr weniges. Erst bei der makkabäischen Erhebung, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., fangen die Quellen wieder reichlicher an zu fliessen. Was wir aber an Nachrichten aus der davor liegenden Zeit noch haben, weist darauf hin, dass die Zadokiten ihre Verbindung mit Aegypten — wohin sie sich von jeher geneigt hatten (vgl. Jes. 30. 31 etc. und dazu Knobel und Ewald) — eifrig pflegten. So wanderte ein Ezekia, Hoherpriester der Juden, mit Ptolemäos Lagi nach Aegypten und wurde dort bei Hofe eine angesehene Persönlichkeit [1]). Höchst wahrscheinlich wollte er den König sei-

---

1) Wie Hekataeos bei Josephus c. Ap. 1, 22 erzählt. Vgl. dazu Ewald, Gesch. Esra's S. 254 ff. Herzfeld II, 466. Der letztere meint ib. S. 538 dieser Ezekia sei „ein samaritanischer Oberpriester gewesen" — „denn es gab damals keinen jüdischen Hohenpriester dieses Namens, und was einen samaritanischen Oberpriester veranlasst haben mochte, nach Aegypten auszuwandern, weiss ich freilich nicht, allein ebensowenig kann mir Jemand beantworten, was einen jüdischen Oberpriester dazu veranlasst hätte." Da aber Hekataeos den Ezekia aus-

nem Hause und Geschlechte geneigt machen, damit die Zadokiten die Obergewalt in Judäa behielten. Später schickte Ptolemäos II, behufs Uebersetzung der heiligen jüdischen Schriften, eine Gesandtschaft an den jerusalemischen Hohenpriester, der ihm dann geeignete Männer sandte, — wie das Aristeasbuch, freilich mit Hinzufügung einer sagenhaften Einkleidung, berichtet [1]).

Blieb dann der Adel mit seiner Herrschsucht und seinen Tendenzen und Verbindungen mit dem Auslande derselbe, so musste die Partei der „abgesonderten," der echten Patrioten, in ihrem Gegensatz bestärkt werden. Vor allen Dingen that es jetzt Noth sich zu organisiren, um als festgeschlossene Phalanx den nicht minder eng verbundenen Sadducäern gegenübertreten zu können. Das war bisher nicht geschehen. Zwar hatte die Partei von Anfang an bedeutende Persönlichkeiten, vor allen Esra und Nehemja, zu Führern gehabt: allein jener „Bund," den diese mit dem Volke und allen treu gesinnten machten und beschwören liessen, war nur eine Declaration, ein öffentliches Bekenntniss gewesen, eine feierliche Verpflichtung, dem Gesetz und dem Vaterlande treu sein zu wollen. Keineswegs wurde schon eine feste Parteiorganisation dadurch gewonnen oder auch nur beabsichtigt, wie wir denn eine solche auch im persischen Zeitalter noch nicht antreffen. Erst allmählich, jemehr der Hass gegen die selbstsüchtigen Priester wuchs, jemehr die Furcht vor ihrem Treiben zunahm, mussten die

---

drücklich ὁ ἀρχιερεὺς τῶν Ἰουδαίων nennt und sich, da er selbst mit ihm an Ptolemäos' Hofe verkehrt, schwerlich geirrt haben wird, so ist kein Grund zu Herzfeld's Hypothese. Seine letzte Frage, was den Ezekia bewogen haben könne nach Aegypten zu wandern, glauben wir im Texte beantwortet zu haben: es lag eben in der priesterlichen Tradition sowohl wie in ihrem Interesse zur Sicherung ihrer Herrschaft einen ausländischen mächtigen Fürsten zu gewinnen.

1) Vgl. das Aristeasbuch, und Aristobul bei Euseb. praep. ev. (ed. Gaisford) 13, 12. Ewald a. a. O. S. 285. Herzfeld a. a. O. S. 465 ff. Der letztere stellt die Sache wesentlich anders dar.

Patrioten sich getrieben fühlen, fester zusammen zu stehen und durch ein Band der Organisation aus sich einen mächtigen Körper zu schaffen. Dann konnten sie auch daran denken, das Volk nun immermehr systematisch zu schulen und zu bearbeiten, um dasselbige für sich zum Bundesgenossen wider die Sadducäer zu gewinnen [1]). Dies wird nun während der griechischen Herrschaft geschehen sein. Denn zu den Zeiten der Makkabäer „waren" bereits (τότε ἦσαν), wie Josephus an oben erwähnter Stelle meldet (in diesem Puncte entschieden glaubwürdig, da kein Grund zum Zweifel vorliegt), die Pharisäer und Sadducäer als ganz genau umgränzte und gesonderte, wie es scheint auch wohl organisirte Parteien vorhanden; und die Makkabäerbücher bestätigen dies, indem sie eine geschlossene Partei vorführen, die Chasidim, welche keine andere als die später so benannte Pharisäer-Partei ist.

Zu keiner Zeit war es auch dringender geboten sich abzusondern, ja womöglich abzuschliessen, als während der griechischen Herrschaft. So lange die Perser über Judäa regierten, war die Gefahr, welche Israel drohte, zumeist nur eine solche gewesen, die sich mit Gewalt der Waffen abwenden liess; — man hatte eben nur die umwohnenden feindlichen Völkerschaften im Zaume zu halten. Jetzt trat eine geistige Macht dem Judenthum gegenüber, und siegte diese, fand sie Eingang in das Herz des jüdischen Volkes: dann war mit der religiösen auch die staatliche Selbständigkeit für alle Zeiten verloren. Es war die Macht einer fremden, ungeahnten, hohen und um desto mehr imponirenden Cultur, die sich mit allem Glanze in Wissenschaft und Kunst dem strengen, düstern Ernst des jüdischen Wesens gegenüberstellte, es war die feine abendländische Humanität, die

---

1) Hiezu benutzten sie wohl damals schon die Synagogen (vgl. Reuss in Herzog's R. E.), deren Einrichtung und Leitung wohl ausschliesslich in ihrer Hand lag (pharisäische Volksschulen so zu sagen). Doch können wir hierauf nicht weiter eingehen.

den Schroffheiten und Härten des Gesetzes Mose's und der pharisäischen Bildung ein Ende zu machen drohte. Wenn schon das Neue überhaupt, sobald es mit imponirendem Glanze erscheint, gewaltig verleitenden Reiz ausübt, so hatte es diese Wirkung vor allem auf ein Volk, das von jeher so empfänglich für alles Fremde war. Besonders da es demselben, das seit dem Exil in Wissenschaft und Weltbildung und schöner Form nur Rückschritte gemacht hatte, eine ganz neue Region erschloss. Noch kam dazu, dass diese fremde Macht zugleich die politische Gewalt über Judäa besass. Die schmiegsame und gewandte Nation der Griechen wusste sich, als herrschendes Volk, überall hin einzudrängen, überall zu befestigen und ihren Einfluss geltend zu machen. Ganz Kleinasien, Syrien, Palästina überschwemmten sie, nisteten sich dort ein und brachten ihre Sitte und Sprache mit, und zwar in solchem Maasse, dass selbst unter den Juden schon jetzt manche Städte ihre orientalischen Namen mit abendländischen vertauschten (vgl. Ewald a. a. O. S. 266. 282), ja dass sogar Personen aus dieser Zeit, wie jener Antigonos von Socho, uns nur noch unter griechischem Namen bekannt sind, dass selbst in die hebräische Sprache Fremdwörter eindrangen, wie wir deren bereits in dem, zu Anfang der makkabäischen Herrschaft verfassten Buche Daniel finden. Zudem wanderten eine grosse Anzahl Juden theils freiwillig aus nach Aegypten, Kleinasien und anderen entfernteren Ländern, theils wurden sie gezwungen, überall hin in das weite Reich sich zu zerstreuen (ib. S. 268 fl.). Die Gefahr einer Erdrückung der nationalen Religion lag daher sehr nahe, um so mehr als die griechischen Herrscher, vor allem die Ptolemäer, im Grossen und Ganzen ihre Unterthanen und vorzüglich das jüdische Volk äusserst wohlwollend und human behandelten [1]).

Die Zadokiten-Priester trugen durch ihr ganzes Verhalten dazu bei, dass diesem Eindrange des griechischen We-

---

1) Vgl. Ewald a. a. O. S. 276. Herzfeld II, 467.

sens nicht die gehörigen Schranken gesetzt wurden. Freilich beabsichtigten sie keineswegs, etwa die heimische Religion zu stürzen. Das konnte ja unmöglich ihr Interesse sein. Denn nur durch diese, nur im mosaischen Gesetz hatten sie den Rechtstitel der Herrschaft über die Juden, nur sofern sie Priester des israelitischen Volkes blieben, konnten sie erwarten, die Macht und das Regiment im Lande zu erhalten und zu bewahren. Allein ihre Verbindung mit den griechischen Herren, die ihnen andererseits unentbehrlich war, um die religiöse Oberherrlichkeit zugleich in eine politische zu verwandeln, brachte es nothwendigerweise mit sich, dass sie gar oft zu manchen Bestrebungen der Machthaber, um ihre Gunst nicht zu verlieren, die Augen zudrücken mussten. Und da war denn nichts natürlicher und unausbleiblicher, als dass auch sie vielfach vom ausländischen Geiste angesteckt wurden, ja dass manche von ihnen geradezu die Religion ihrer Väter verriethen und in heidnisches Wesen verfielen[1]).

Destomehr schlossen diejenigen, welche im Eindringen des Griechenthums und im Treiben ihrer eigenen Priesterschaft die grösste Gefahr erblickten, sich zusammen und strebten nach immer festerer Organisation, zumal selbst viele von ihren früheren Parteigenossen, durch das Neue verführt und durch das Beispiel des Adels verlockt, dem väterlichen Gesetze untreu wurden. Kampf gegen die Vermischung mit dem griechischen Heidenthum, Kampf gegen die Priester und ihren Anhang, Kampf derer, welche wahrhaft fromm sind, gegen diese Halbheiden und Gottlosen! — Das war die Losung, welche von nun an die nationale Partei zusammenhielt und entflammte. Gewaltig gährte es im Innern. Der Anlass brauchte nur gegeben zu werden, so sprang die Mine und der Kampf gegen die Fremdherrschaft der Griechen und gegen die Verrätherei im Innern entbrannte. Dieser Anlass fand sich bald.

---

1) Vgl. 1 Makk. 1, 11. Ferner Alkimos der Hohepriester, Menelaos etc. dienen zu Belegen.

Antiochos, — nicht mit Unrecht von den Juden mit dem Beinamen des „Rasenden“ (Epimanes) statt des „Erlauchten“ (Epiphanes) belegt; denn sein Beginnen war höchst unpolitisch und unklug — meinte, die Zeit sei endlich gekommen, wo die jüdische Religion stürzen müsse, und hielt sich für das geeignete Werkzeug, um dies zu vollbringen (1 Makk. 1, 41). Allerdings konnte er durch das Treiben gar mancher Juden auf diesen Gedanken gebracht werden. Es dachten und sprachen nämlich sehr viele: Seit wir uns von den Heiden abgesondert[1]) haben, hat uns viel Uebel getroffen; — und dieserhalb beschlossen sie nun, nicht nur wie die Zadokiten gute Freundschaft mit den Griechen zu halten, sondern gleich radical zu verfahren, die jüdische Religion zu verlassen und dem griechischen Heidenthum sich zu ergeben. „Und sie erbauten ein Gymnasium zu Jerusalem, nach den Sitten der Heiden. Und sie stellten sich die Vorhaut her, und fielen ab vom heiligen Bunde, und hielten sich zu den Heiden, und gaben sich hin, das Böse zu thun“ (1 Makk. 1, 14. 15). Bald darauf befahl Antiochos die Abschaffung der mosaischen Religion. Eine grosse Anzahl gehorchte ihm und ging zum Heidenthume über. Da war die Zeit gekommen. Die Pharisäer konnten nun nicht länger zögern. Judas Makkabi und seine Brüder stellten sich an die Spitze der Frommen und durch ihre siegreichen Schlachten wurde Judäa und die väterliche Religion noch einmal vom Untergange gerettet. Doch interessiren uns hier jene Kämpfe nicht, und betrachten wir die makkabäische Erhebung nur in sofern, als sie zugleich gegen die hellenenfreundliche, zu Transactionen mit dem Auslande geneigte Priesterpartei sich richtete.

Dass nämlich die Priester, die Zedukim, eine verdächtige Rolle spielen, davon scheinen uns viele Anzeichen zu zeugen. Unter denen, die über die Entweihung des Tempels

---

1) 1 Makk. 1, 11 ff. *ἐχωρίσθημεν* = נבדלנו. Mit *χωρίζεσθαι* übersetzen die LXX im Esra-Nehemjabuche das hebr. נבדל.

Klage erhoben, werden die Priester eigenthümlicher Weise nicht mitgenannt (1 Makk. 1, 26 ff.), wie auch davon, dass sie sich irgendwie dem frevelnden Beginnen des Antiochos widersetzt hätten, nichts berichtet wird. Sie hatten es gelitten, dass in Jerusalem das heidnische Gymnasium erbaut wurde; ja die Vermuthung drängt sich auf, dass sie selbst, da unter den Erbauern jedenfalls reiche und angesehene Leute gewesen sind, mit daran betheiligt gewesen seien. Wenn sie nun auch sich nicht offen den Heiden anschlossen — was ihnen aus bereits angedeuteten Gründen unmöglich war —, so hatten sie doch sich in eine so zweifelhafte und compromittirte Stellung gebracht, dass es heisst (1 Makk. 5, 42): Judas Makkabi habe bei der neuen Einweihung des Tempels Priester ausgelesen, „die ohne Tadel und des Gesetzes beflissen waren.“ Alkimos, aus Aharons Stamm, der früher Priester gewesen war (2 Makk. 14, 3), und jetzt unter griechischem Schutze wiederum nach diesem Amte strebte, gehörte ganz offen zu den „Abtrünnigen und Gottlosen“ (1 Makk. 7, 5). Bakchides, Feldherr des Demetrios, wählte nach Juda's Tode die „Gottlosen“ aus und setzte sie zu Herren des Landes (1 Makk. 9, 25). Ja 2 Makk. 4, 13 wird uns erzählt, dass das Heidenthum überhand genommen habe durch einen gewissen Jason, der mit Hülfe des Fremden Hoherpriester ward und als solcher überall das griechische Wesen verbreiten half (ib. 4, 9 ff.). Theils also offen, theils unter der Hand alliirten sich die Zedukim mit der griechischen Herrschaft, um selbst, wie das Beispiel des Alkimos beweist, der wirklich später wiederum Hoherpriester wurde, in den Besitz der Herrschaft zu gelangen. Die jetzige Priesterpartei verfolgt also dieselben Tendenzen wie die frühere; auch hier haben wir die echten Zadokiten.

So musste denn auch ihnen und ihrem landes- und religionsverrätherischen Treiben die Partei der wahrhaft Frommen gegenübertreten. An die Spitze der Patrioten stellte sich abermals ein Adliger aus höchstem priesterlichem, wahr-

scheinlich zadokitischem Geschlecht [1]), wie wir das schon bei Esra gesehen haben und überhaupt oft erleben, dass die gegen eine bevorrechtete Partei Ankämpfenden gerade aus ihr die tüchtigsten Führer erhalten. Judas Makkabi sammelte die treugebliebenen „Abgesonderten“ (1 Makk. 1, 11) um sich und kämpfte mit ihnen jene glorreichen Kämpfe, deren Folge die Besiegung der fremden Herrscher und die Machtentsagung der Priester war, an deren Stelle die Hasmonäer als eigne Fürsten, und zugleich Hohepriester des Volkes traten (1 Makk. 13, 42). Im Gegensatze zu den „Gottlosen,“ wie man kurzweg die Griechen-Freunde nannte, gab sich die nationale Partei, oder erhielt sie später, den Namen der חסידים, der „Frommen“ (1 Makk. 7, 13. 2 Makk. 14, 6), griech. Ἀσιδαῖοι [2]). Doch ist dieser Name bald wieder verschwunden. Als das Land wieder unter eigenen Herrschern stand, ging man, da nun die „Gottlosen“ in ihren Bestrebungen im Grossen geschlagen waren, wieder auf die ältere Bezeichnung „Abgesonderte“ zurück, nur dass man statt des hebräischen נבדל, da die aramäische Sprache immermehr herrschend wurde, das aramäische Wort פריש wählte und sich פרישין (mundartlich פריסין) = Φαρισαῖοι nannte [3]).

---

1) Mattathias, der Vater des Makkabäers und seiner Brüder, stammte aus der Priesterklasse Jojarib (1 Makk. 2, 1). Nach Selden's (nicht unwahrscheinlicher) Vermuthung bestand diese Klasse aus Nachkommen Eleasar's — also aus Zadokiten (vgl. Winer R. W. B. I, 503 Anm.).

2) חסד bedeutet nach Dietrich (in Gesenius' Lexikon) ursprünglich: 1) abhalten, zurückhalten (vom Uebeln); 2) abschälen, abreissen. חסיד also wohl = „ein zurückgehaltener, abgerissener (heil. vom Bösen).“ Die Aehnlichkeit dieser Bezeichnung mit נבדל, פרוש ist wohl nicht zu verkennen.

3) Vgl. Geiger, Urschrift S. 103. Biedermann, S. 14. Dass Chasidim und Perischin dieselben seien, wenigstens genau zusammenhängen, ist seit Drusius und Scaliger anerkannt. — Die Identität der chasidischen Bestrebungen mit denen der alten Nibdalim, spätern Peruschim geht auch hervor aus den dem Razis (2 Makk. 14, 37 f. — die Geschichte ist im Uebrigen freilich unhistorisch) beigelegten Prädikaten: φιλοπολίτης — ἀμιξίας κρίσιν εἰσενηνεγμένος Ἰουδαϊσμοῦ. Doch ist die Stelle dunkel.

Man sollte nun denken, dass jetzt endlich, nachdem die Zadokitenpartei gedemüthigt und ein Führer des Volkes an das Ruder des Staates gekommen war, der Streit der Parteien geruht haben würde. Allein im Gegentheil entbrennen gerade von nun an die wüthendsten Parteikämpfe, da die Zadokiten die verlorene Herrschaft wieder zu erringen trachteten. Die Macht blieb daher nicht lange in den Händen der „Abgesonderten.“ Auch die Hasmonäer waren ja Priester und standen somit in nächster Beziehung zu dem Adel: er umgab ihren Thron und sass im Rathe. Was war natürlicher, als dass allmählich die Sadducäer sie umgarnten und schliesslich in ihrem Netze fingen? Von jeher hat sich ja das Königthum lieber auf den Adel als auf das Volk gestützt. Und wollten die neuen Fürsten jetzt in pharisäischen Bahnen wandeln, so wurde durch tausend Rücksichten ihre Macht und ihr Ansehen beschränkt; sie mussten so regieren, wie die Leiter der Volkspartei es wünschten, wobei gar leicht ihre Sucht nach Ruhm und Glanz zu kurz kam. Das aber behagte ihnen nicht. Sie wünschten vielmehr selbständig zu herrschen und ebenbürtig den übrigen kleinern und grössern Despoten ihrer Nachbarschaft gegenüberzustehen. So sahen sie sich genöthigt, Hand in Hand mit den Priestern, die eben solche Tendenzen verfolgten, zu gehen und mit dem Auslande anzuknüpfen, um besonders mächtige Nationen zu Schutz und Beistand für die Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft zu gewinnen.

Das verletzte dann aber die Volks- und Gesetzespartei im Innersten. Von ihnen waren die Fürsten ausgegangen, durch sie zur Herrschaft gelangt: und jetzt kehrten sie sich so bald den alten Familientraditionen wieder zu und verriethen das kaum gerettete Vaterland. Die Pharisäer hatten zudem einmal die Süssigkeit des Herrschens gekostet: und nun sollte ihnen das Scepter schon wieder entrissen werden? Der nationale Sinn und die persönliche Eitelkeit wurden daher auf's äusserste gereizt, besonders die Letztere. Denn jetzt vollzieht sich im Laufe der Zeit auch innerhalb dieser,

bis dahin so edlen und wohlberechtigten, Partei der grosse Umschwung, wodurch sie am Ende zu denen geworden sind, die wir im NT. finden. Der Verfall beginnt, nachdem in den Makkabäerzeiten die Höhe erreicht ist, und schreitet mit Riesenschritten vorwärts. Kampf um die Herrschaft! das ward jetzt ihre Loosung, das ihr Hauptbestreben, wenn auch daneben ihr alter Geist der „Absonderung“ blieb, ja bald zu einem grimmigen Hass gegen alles Fremdländische entartete. Josephus hat uns das wider seinen Willen treulich berichtet.

Simon, der letzte der fünf Heldenbrüder, der erste selbständige Fürst und Hohepriester Judäa's wurde durch seinen eigenen Schwiegersohn getödtet (1 Makk. 16, 16). Auch er hatte schon halb und halb begonnen in sadducäischen Wegen zu gehen, da er fremder Fürsten treuer Vasall war (1 Makk. 13 ff. Joseph. Arch. 13, 7, 2) und mit Römern und Spartanern Freundschafts-Bündnisse schloss (1 Makk. 14. 15. Jos. Arch. 13, 7, 4). Aber dennoch strebte er sein Leben lang nur für Gesetz und Heiligthum (1 Makk. 13, 3), und genoss deshalb, zwar wohl weniger die zadokitische Freundschaft, dagegen aber Ansehen und Liebe bei Patrioten und Volk (1 Makk. 14, 4. Jos. Arch. 13, 6, 6), besonders da seine Regierung fortwährend eine glückliche war (1 Makk. 14, 4). Sein Sohn Johannes Hyrkanos I, der beide Würden des Vaters erbte, gerieth bald, obgleich von Pharisäern erzogen (Jos. Arch. 13, 10, 5), ganz in die Hände der Sadducäer. Gleich nach seiner Thronbesteigung machte er sich eines für einen frommen Israeliten nicht zu rechtfertigenden Schrittes schuldig, indem er, wahrscheinlich wegen Geldmangels, das Grab des Heldenkönigs David öffnete und eine grosse Summe Geldes, die er dort fand, herausnahm. Noch dazu wandte er denn diese so geraubten Schätze an, um fremde Söldner in seinen Dienst zu nehmen, — der erste israelitische König, der solch unnationales und verderbliches Beispiel gab[1]). Zu

1) Arch. 13, 8, 4: — πρῶτος Ἰουδαίων ξενοτροφεῖν ἤρξατο. Frei-

welchem Zwecke, liegt auf der Hand: eine feste militärische Macht sich zu bilden, mit der er sowohl gegen fremde, wie auch gegen innere Feinde, die er in den Pharisäern fürchten musste, seine Macht behaupten konnte. Mit Antiochos von Syrien war er eng befreundet (Arch. 13, 8, 4), und bald erneuerte er auch das römische Bündniss (ib. 13, 9, 2). Immer weiter scheint der sadducäische Einfluss ihn umstrickt zu haben. Ein Symptom davon giebt Josephus, wenn er meldet, dass ein Sadducäer, Jonathan mit Namen, zu seinen intimsten Freunden gehörte (ib. 13, 10, 6). Infolge dessen wurden die Pharisäer immer missgestimmter gegen ihn, und da sie, wie Josephus berichtet, jetzt schon einen ganz gewaltigen Einfluss auf das Volk ausübten, so erregten sie auch dieses zur Feindschaft wider Hyrkan, den von ihnen abtrünnigen. Bald brach der Streit offen aus. Der König hatte einst einige Pharisäer zu sich zur Tafel geladen und die Gäste auf's freundlichste empfangen. Als er sie nun hierüber sehr erfreut sah, wahrscheinlich ob der Aussicht, wieder mehr Boden im Palast und Rath des Königs zu gewinnen, bat er: sie möchten ihm, der da meine alles nach Gottes und ihrem Willen gethan zu haben, sagen, ob er es in ihren Augen noch an irgend etwas ermangeln lasse. Sollte das der Fall und er somit über sich im Irrthum sein, so wünschte er, dass sie ihm darüber ganz offen ihre Meinung kundgäben. Da brach einer von ihnen, gegen die Klugheit und auch wohl wider den Willen der übrigen, mit dem lange verhaltenen Unmuth heraus und legte kurz und bündig die heimlichen Wünsche seiner Partei dar: man verlange von Hyrkan, dass er das Hohepriesteramt niederlege! Offenbar wünschten die Pharisäer einen Theil der obersten Gewalt wieder in ihre Hände zu bringen, und hatten deshalb wohl schon lange unter sich berathen, ob sie nicht, da man dem mächtigen Hyrkan die fürstliche Würde nicht entreissen

---

lich hatte schon David Philistäer zu seiner Leibwache genommen (s. Winer R. W. B., Crethi und Plethi).

konnte, wenigstens die hohenpriesterliche Macht einem der ihrigen zuspielen möchten. Als der König sich nach der Ursache dieses pharisäischen Wunsches erkundigte, wurde ihm von dem Sprecher, Eleazar mit Namen, geantwortet: seine, des Johannes, Mutter sei unter Antiochos Epiphanes Gefangene gewesen, weshalb es ihm nicht zieme das heilige Amt zu bekleiden. Denn allerdings hatte nach dem Gesetz nur ein in jeglicher Beziehung untadelhafter die Befugniss, Hoherpriester zu sein. Nun war jene Behauptung des Pharisäers eine Lüge, nur ein Vorwand, der aber zugleich dem Könige einen schmählichen Makel anzuhaften suchte. Umsomehr wurde Hyrkan, und nicht ganz mit Unrecht, gegen die ganze Partei aufgebracht, zumal da die Sadducäer seinen Hass in ihrem Interesse schürten, und da die Pharisäer, als Johannes die Bestrafung jenes Lästerers verlangte, ihn, wie die Sadducäer vorausgesagt hatten, sehr glimpflich und schonend behandelten, so dass deutlich zu sehen war, wie sie mit seinem Verhalten im Ganzen nicht unzufrieden waren und seine Meinung selbst theilten. Natürlich war der völlige Bruch mit den Pharisäern da, und die Sadducäer bemächtigten sich der Herrschaft [1]).

Die ferneren Könige, obgleich aus demselben Geschlecht, verkamen geistig und sittlich immer mehr. Der Sohn des Johannes Hyrkanos, Aristobul, von Josephus als Philhellene, also als durchaus unnational gesonnen, bezeichnet (Arch. 13, 11, 3), regierte zu kurze Zeit, um viel Böses oder auch Gutes thun zu können. Aber unter seinem Nachfolger brach die sittliche Schlechtigkeit in jeglicher Weise aus, so dass Mord und Verbrechen in der Hasmonäer-Familie heimisch wurden. Mit ihnen versank die Partei der Sadducäer. Noch

1) Jos. Arch. 13, 10, 5 ff. Josephus selbst, und jetzt viele neuen Darsteller, nehmen diese Geschichte für den Grund der Entzweiung Hyrkans mit den Pharisäern. Bei näherer Einsicht in den Gang der Geschichte Hyrkans und in diese Erzählung selbst ist das durchaus unpragmatisch, ja es wäre sehr sonderbar. Wir können hier nur den Ausbruch eines schon lange gährenden Missverhältnisses erkennen.

tiefer die Pharisäer. Diese setzten jetzt ein Intriguenspiel in Bewegung, um die verlorne Macht wieder zu gewinnen. An einer späteren Stelle berichtet Josephus von ihnen, dass sie mit dem königlichen Harem auf vertrautestem Fuss gestanden und hier den gewaltigsten Einfluss ausgeübt hätten[1]: ohne Zweifel zu keinem anderen Zwecke, als um die Könige und damit die Regierung in ihre Gewalt zu bekommen, die ja im Orient vor Alters ebenso wie jetzt gar häufig von dieser Stelle aus gehandhabt wurde. Was die Pharisäer nun unter Herodes gethan, werden sie auch ohne Frage schon vorher, vielleicht freilich mit weniger Erfolg, versucht haben. Nichts aber verdirbt mehr als ein s o l c h e s Intriguiren. Um die Gewalt über die Frauen zu gelangen, mussten sie, wie aus der Stelle des Josephus bei pragmatischer Erklärung hervorgeht, da sie durch Geburt und Adel nicht glänzen und auf grossen Einfluss Anspruch machen konnten, sich einen solchen dadurch erwerben, dass sie einestheils als die recht eigentlich frommen Gesetzeskundigen und allein Gesetzeseifrigen erschienen, anderntheils sich mit dem Heiligenglanze des Wunderthums umgaben. Dem konnten die Frauen nicht widerstehen und wurden so für ihre Zwecke gewonnen. Auch um das Volk sich geneigt zu machen, hatten sie nur denselben Weg einzuschlagen. Sie mussten imponiren durch ganz besondere Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, so dass die blinde Masse sich der Führung dieser Heiligen willig überliess. Deshalb umgaben sie jetzt das Gesetz mit einem Zaune (die Traditionen, *παραδόσεις* Jos. Arch. 13, 10, 6. Marc. 7, 3), nicht damit dasselbe um so weniger übertreten werde, sondern damit das gemeine Volk nicht zu ihm herandringe, dasselbe nicht mehr erfüllen könne, auf dass sie, die dann freilich zu dem Ende die schwersten Stücke mit Gewandtheit

1) Arch. 17, 2, 4 *καὶ ἦν γάρ μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπ᾽ ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου, αὐτοῖς χαίρειν τὸ θεῖον π ρ ο σ π ο ι ο υ μ έ ν ω ν, οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις· Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προύπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι.*

bei Seite brachten und bringen mussten[1]), ganz allein als die wahrhaft Gerechten erschienen. Deshalb machten sie viele Schüler[2]) und fingen an mit ihnen als eine besondere Klasse von Menschen und Heiligen sich auch vom profanen Volke des Landes zu sondern. In den Synagogen erzogen sie dann das Volk zu gefügigen Werkzeugen für ihre Zwecke. Und dass diese im letzten Grunde nur auf die Herrschaft hinausliefen, zeigt sich evident: sobald sie an's Ruder kommen, ist ihr erstes Geschäft gegen ihre Feinde, die Sadducäer, zu wüthen und sie zu ermorden, wie wir davon ein Exempel gleich bekommen werden. So wurde aus der Partei, die in ihrem Ursprung und eine lange Zeit ihres Bestehens hindurch, als sie noch mit frischer Jugendkraft für das Gesetz und den Dienst Jahve's kämpfte, höchst ehrenwerth, selbstverleugnend und edel dasteht, eine selbstsüchtige, verworfene Coterie, die den Glanz der väterlichen Ueberlieferungen nur dazu gebrauchten, um die eigne Blösse zu decken, die die Gräber der Propheten bauten (Matth. 23, 29 f.), um so recht für ihre Nachfolger zu gelten: während sie doch vom prophetischen Geist gänzlich verlassen und nur von Herrschaftsgelüsten erfüllt und beseelt waren. Schon in des Josephus Berichten zeigt sich dies, bis uns das NT. dann ein sehr trübes und erschreckendes Gemälde ihrer gänzlichen sittlichen Versunkenheit entrollt. —

Derselbe Vorwurf, den man von Seiten der Pharisäer dem Johannes Hyrkanos I. machte, wiederholt sich Alexander Jannäos gegenüber (Arch. 13, 13, 5). Das Volk erhob sich

---

1) Matth. 23, 24. Vgl. den Tractat 'Erubhin, und dazu Surenhus und Rabe. Matth. 23, 16 f. etc. etc.

2) Die Proselytenmacherei Mt. 23, 15 scheint mir auf dasselbe zu gehen, nicht auf Proselyten aus fremden Völkern zum Judenthum, sondern auf Proselyten aus den Juden zum Pharisäismus. Denn Babyl. Niddah fol. 13. 2 heisst es: Proselyti et Paederastae impediunt adventum Messiae. Proselyti sunt sicut scabies Israeli. Lightfoot zu der Stelle aus Matth.

wider ihn und schalt ihn *ὡς ἐξ αἰχμαλώτου γεγονότα καὶ τῆς τιμῆς καὶ τοῦ θύειν ἀνάξιον.* Hierüber sehr aufgebracht, tödtete er von ihnen gegen 6000 und umschloss den Brandopferaltar mit einem hölzernen hohen Gitter, um die Priester und sich selbst zu schützen. Wer das Volk zu dieser Empörung aufgestachelt habe, ist aus dem Früheren leicht zu erschliessen; und aus den Worten des Josephus geht hervor, wie sehr der König sich und die mit ihm verbundene Priesterpartei vor den heimtückischen pharisäischen Angriffen zu wahren hatte. Zu eben diesem Zwecke hielt er auch wohl die fremden Söldner in seinem Dienste (ibid.). Ganz genau wusste er, wer eigentlich ihm so feindselig gesonnen sei. Als er im Sterben lag und seiner Gemahlin Alexandra das Reich überlassen wollte, sah er ein, dass sie nicht in der Weise wie er selbst, auf die Sadducäerpartei gestützt, würde weiter herrschen können. Er empfahl ihr deshalb auf das dringendste, als die einzige Massregel, wobei sie gut fahren würde, mit den Pharisäern Frieden zu machen, ja ihnen geradezu einen Antheil an der Regierung zuzugestehen (Arch. 13, 15, 5), damit diese, aus Dank für die ihnen widerfahrene Ehre und die eingeräumte Macht, das Volk auf ihre Seite brächten und so ihre Herrschaft sicher stellten. Denn das hatte er aus eigener Erfahrung nur zu deutlich kennen gelernt: *δύνασθαι πολὺ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τούτους ... βλάψαι τε μισοῦντας καὶ φιλίως διακειμένους ὠφελῆσαι· μάλιστα γὰρ πιστεύεσθαι παρὰ τῷ πλήθει περὶ ὧν ἐὰν φθονοῦντές τι χαλεπὸν λέγωσιν, αὐτόν τε προσκροῦσαι τῷ ἔθνει διὰ τούτους ... ὑβρισθέντας ὑφ᾽ αὐτοῦ* (ibid.). Nichts solle sie deshalb ohne Billigung der Pharisäer vornehmen: dann werde es geschehen, dass sogar er, der ihnen tödtlich Verhasste, von ihnen noch im Grabe geehrt werde, und dass sie eine glückliche Regierung führe. — Statt also, wie die Propheten, nur das Unrecht zu rügen und durch göttliches Wort zu strafen, wo etwa Könige und Priester sich damit befleckt hatten, fingen die Pharisäer jetzt an als Demagogen das Volk aufzuhetzen und zur Rebellion wider die Obrigkeit zu

verleiten; ein Symptom des stark beginnenden sittlich-religiösen Verfalls.

Wie Alexander vorausgesagt, so geschah's. Weil seine Gattin die Pharisäer an den Hof zog und ihnen den grössten Einfluss zugestand, schlug ihre Missstimmung sofort in Wohlwollen um. Der König hatte sie in ihrer feilen Gesinnung richtig gewürdigt! Ob der äusseren Ehre vergassen sie den Hass gegen ihn, vergassen sie, dass er als Sadducäer dem wahren Heile des Staates zuwider gehandelt hatte, und gingen in ihrer Schamlosigkeit so weit, dass sie dem Volke den Tod des von ihnen bei Lebzeiten mit bitterstem Grimm verfolgten Königs bedauernd und in den Worten meldeten: *ὅτι δίκαιος αὐτοῖς ἀπώλοιτο βασιλεὺς* (Arch. 13, 16, 1)! Und als sie nun von Alexandra allmählig die ganze Regierungsgewalt empfingen, so dass diese nur dem Namen nach Königin war, in Wirklichkeit aber **sie** die Herrscher spielten: da war ihre **Hauptsorge** nicht etwa die, auf alle Weise Land und Volk gegen das eindringende fremde Wesen zu schützen, oder die verderblichen und religionsgefährlichen Neuerungen der früheren Regenten zu beseitigen (das hatte Alexandra sofort von selbst gethan); nein, nur auf Befestigung ihrer eigenen Macht sahen sie es ab, und zu dem Ende wütheten sie gegen die Genossen der Sadducäerpartei auf's Grausamste mit dem Schwerte [1]), und zwar so arg, wie selbst die Sadducäer dies nie gethan hatten.

Nach Alexandra's Tode stritten um die Herrschaft ihre beiden Söhne, (Johannes) Hyrkanos II, der von der Mutter zum Hohenpriester gemacht worden war (Arch. 13, 16, 2), und Aristobulos. Auf Seiten des letzteren, der schon früher sich der verfolgten Sadducäer angenommen hatte, standen die Priester, während den Hyrkan, der ja jedenfalls mit phari-

---

1) Arch. 13, 16, 2 *ἠρέμει δὲ ἡ χῶρα πᾶσα πάρεξ τῶν Φαρισαίων οὗτοι γὰρ ἀπετάραττον τὴν βασίλισσαν, πείθοντες ὡς κτείνειε τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινέσαντας ἀνελεῖν τοὺς ὀκτακοσίους. εἶτα αὐτοὶ τούτων ἕνα σφάττουσι Διογένη, καὶ μετ' αὐτὸν ἄλλους ἐπ' ἄλλους ...*

säischer Zustimmung das Amt erhalten hatte und also gewissermassen pharisäischer Hoherpriester war, diese Partei und mit ihr das Volk unterstützte [1]). Dennoch muss Hyrkan, um seinem Bruder die Herrschaft mit Gewalt zu entreissen, auf den Rath des Idumäers Antipatros, den Araberkönig Aretas zu Hülfe rufen. Sonderbarer Wechsel! Jetzt verbindet sich die pharisäische Partei mit dem Auslande, um die Herrschaft im Innern zu gewinnen! Wieder ein gar bedenkliches Symptom.

Stand es denn so, dass Verwirrung und verderbter Zustand im Innern des Staates herrschte, wovon die Folge natürlich Ohnmacht nach Innen und Aussen sein musste: so wurde es den Römern, die im Orient ihre Machtherrlichkeit zu erweitern strebten, um so leichter, allmälig ihre Hand in die jüdischen Angelegenheiten zu bringen, um schliesslich das ganze Land zur Provinz und somit dem verzehrenden inneren Kampfe ein Ende zu machen. Zunächst spielten sie, da sie im eigenen Reich noch zu viel zu schlichten hatten, ehe die Kaiserherrschaft diese Wirren beendigte, einem Ausländer, dem Idumäer Herodes, der ihnen nützliche und dankenswerthe Dienste geleistet hatte, die Krone von Judäa zu. Da dieser kein Jude war, wurde er von beiden jüdischen Parteien gleicherweise gehasst, diente aber so am besten dazu, dieselben im Zaume zu halten, und wusste auf seine Weise mit ihnen fertig zu werden.

Die Pharisäer, welche ihm durch die trotzige Kühnheit eines ihrer Mitglieder einst imponirt hatten (Arch. 14, 9, 4), suchte er dadurch an sich zu fesseln, zum wenigsten zu beruhigen, dass er zwei von ihren angesehensten Häuptern, Polion und Sameas (= Shammai, wahrscheinlich der bekannte Rigorist) in grossen Ehren hielt (Arch. 15, 1, 1). Mit den Sadducäern und Hohenpriestern sprang er anders um. Gefielen sie ihm nicht mehr, oder fürchtete er ihre Wirk-

1) Arch 14, 2, 1 *προστιθεμένου καὶ τοῦ δήμου τῷ Ὑρκανῷ ... μόνων δὲ τῶν ἱερέων τῷ Ἀριστοβούλῳ προσμενόντων.*

samkeit, so wurden sie ohne weiteres abgesetzt (Arch. 15, 3, 1. 3). Da er ihnen nicht traute[1], suchte er sie vom Hohenpriesteramt ganz zu verdrängen und Fremdlinge, die für sein Haus Partei nehmen sollten, an ihre Stelle zu bringen. Zuerst erhob er deshalb einen Babylonier (Arch. 15, 2, 4. Josephus nennt ihn *ἱερέα τῶν ἀσημοτέρων* — er war also kein Zadokit), den Ananel, zu dieser Würde, sah sich aber bald genöthigt, denselben wieder vom Amte zu entfernen (15, 3, 7). Dann gab ihm die Liebe Anlass eine andere Familie zu befördern (15, 9, 3). Der Priester Simon in Jerusalem, Sohn eines Alexandriners Boëthôs, hatte eine sehr schöne Tochter, in die Herodes sich dermassen verliebte, dass er nicht ruhte, ehe er sie zur Frau bekam. Da dieselbe aber ihm nicht ohne weiteres ebenbürtig war[2], setzte er, um diesem Mangel abzuhelfen, den zeitigen Hohenpriester Jesus ab und den Boëthusen Simon an seine Stelle[3]. Dass er hiemit zugleich, ausser der Befriedigung seiner Liebeswünsche, die Wahrung seiner Interessen und Tendenzen bezweckte, scheint mir keine Frage zu sein. — Auch die Pharisäer verharrten, trotzdem er sie begünstigte, in ihrer feindseligen Gesinnung, so dass, als er sie einst durch Eide fester an sich binden wollte (Arch. 15, 10, 4), sie sich nicht darauf einliessen, sondern durch Polion und Sameas ihre Befreiung davon durchzusetzen wussten. Ja als der König einst schwer darnieder lag, und das Gerücht sich verbreitete, er sei gestorben, reizten angesehene Pharisäer einige Jünglinge dazu, den

---

1) Arch. 15, 2, 4 *φυλαττόμενος γὰρ τινα τῶν ἐπισήμων ἀποδεικνύναι ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ.*

2) *Τοῦ Σίμωνος ὄντος ἀδοξοτέρου μὲν ἢ πρὸς οἰκειότητα.*

3) Geiger versteht unter dem bekannten Baitus in der talmudischen Fabel und seinen Anhängern diese neue von Herodes erhobene Priesterfamilie. Dass die „Herodianer" im NT. herodinisch gesonnene Priester gewesen, scheint auch mir richtig, zum wenigsten besser als die frühern Fabeleien über diese Partei. Uebrigens sind Sadducäer und Boëthusen nach dem Talmud kaum zu unterscheiden. Siehe Herzfeld II, 385—383.

goldenen Adler, welchen Herodes über der grossen Pforte des Tempels hatte anbringen lassen, mit Gewalt zu entfernen. Sie zerstörten ihn, wurden aber vom Könige, der wieder genas, am Leben gestraft. Auch den Hohenpriester beschuldigte er der Miturheberschaft, setzte ihn ab und ernannte einen anderen (Arch. 17, 6, 4). In diesem hinterlistigen Verfahren der Pharisäer, in der Art und Weise, wie sie mit langen Reden von Tugend und Unsterblichkeit (a. a. O.) ihre Schüler zu ungesetzlichen Thaten aufstachelen, sich selbst aber dabei hinter den Coulissen zu halten suchen, offenbart sich die Unlauterkeit und Heuchelei, von der selbst die besten ergriffen wurden.

Aber noch einmal erhob sich die Partei, noch einmal wurde sie begeistert vom nationalen Gedanken und riss das ganze Volk, ja selbst einen Theil der Priester mit sich fort, um den letzten Kampf für die Freiheit und das Gesetz zu kämpfen. Grossartig und gewaltig schliesst dann mit den fallenden Mauern Jerusalems die Geschichte Israels ab und begräbt unter ihren Trümmern so Pharisäer wie Sadducäer, das Volk und seine Leiter; nur das Gesetz und seine Bekenner und der neue Adel der Gelehrten, zerstreut in alle Welt und allein durch das geistige Band Mose's zusammengehalten, bleiben übrig. Der alte Staat und die alten Parteien erstanden nicht wieder. Nur ihre Schatten lebten fort, die Pharisäer in den Rabbinen, die Sadducäer in den Karäern. Und das geistige Leben, das sie führen, ist auch nur ein Schattenleben. Abgeschlossen vom Strom der Geschichte, fern von dem Licht, vor dessen Strahlen sie verbleichen und schwinden würden, sitzen sie auf den Trümmern Jerusalems, der alten vererbten Tradition, und wenn sie versuchen, den todten Leib des Judenthums wieder auferstehen zu lassen, so können sie nur aus fremden Mitteln mit erborgtem Kleide die dürren Gebeine umhüllen, den Geist vermögen sie nicht ihm einzuhauchen. —

Die letzte nationale Erhebung zeigt die Pharisäer — während die Sadducäer, seit sie die volle Macht verloren

haben, immermehr in den Hintergrund treten, — noch einmal begeistert und im Feuer der Leidenschaft. Aber wie unrein brennt doch diese Flamme! Nicht mehr die Absonderung von der Welt, sondern Herrschaft über dieselbe ist die Losung. Die messianische Idee gährt in den Gemüthern und mit Gewalt wollen sie das Reich Gottes an sich reissen (Matth. 11, 12. Luc. 16, 16). Aber welch ein Reich Gottes, welch einen Messias erwarten sie! Den, der mit eisernem Scepter die Heiden zerschlägt und Israel zu Herrschern der Welt erhöht. Deshalb vermochten sie nicht den wahren Messias zu erkennen und offenbaren auch dadurch ihren vollendeten sittlich-religiösen Verfall.

Der zeigt sich denn noch in vielem andern. Schon dass sie, wie bereits erwähnt, mit den Weibern conspirirten, gehört dahin. So auch, dass die Strafe, die sie sich durch ihre ehrenvolle Weigerung, dem Kaiser und dem Könige Treue zu schwören, zugezogen hatten, nicht von ihnen gelitten, sondern von der Pherora bezahlt wurde (Arch. 17, 2, 4). Wenn Josephus bei dieser Gelegenheit ihre Zahl als über 6000 angiebt, so ist daraus, wie überhaupt aus des Josephus Schilderungen zu ersehen, dass jetzt aus ihnen eine geschlossene Clique geworden ist, ein neuer Bürgeradel sozusagen, dem die Gelehrsamkeit zum Adelsbriefe dient. Immer fester hat sich also das Band zusammengezogen, bis endlich, durch den Einfluss bedeutender Parteihäupter, durch das Wachsen der Paradosen, durch die gelehrten Kenntnisse, die erfordert wurden, die alte Volkspartei im Zeitalter Jesu schon zu einer neuen Gelehrten-Aristokratie, zu einer Schule, zu einem Bunde vielleicht geworden ist. Doch wird hierüber, bei der Dürftigkeit der Quellen, wenig sicheres auszumachen sein. Durch Lucas wissen wir, dass die Pharisäer zu jener Zeit eigne ἄρχοντες hatten (Luc. 14, 1); das ist aber auch so ziemlich alles. Denn die Nachrichten des Talmud vermischen späteres mit früheren. Welch zweifelhafte Quelle er ist, zeigen die entgegengesetzten Darstellungen von Jost, Geiger und Herzfeld. Dass Ewald denselben so

wenig berücksichtigt hat, ist mehr ein Verdienst als ein Mangel.

Die Priester-Ein- und Absetzungen dauern unter den Herodäern fort. Denn sie wurden wohl alle gar bald von der (römerfreundlichen) sadducäischen Partei bestrickt und gefangen. Diese wollten natürlich ihre verlorne Herrschaft wiederherstellen, und meinten offenbar am besten mit römischer Hülfe zum Ziele zu gelangen; auch stand ja von je ihr Sinn nach dem Auslande. Dass sie mit den Römern Hand in Hand gingen, ist aus dem NT. und der Geschichte der letzten Katastrophe des Staates leicht ersichtlich. — Als Archelaos seine Ethnarchie in Judäa antrat, setzte er den Hohenpriester Joazar aus dem Hause Boëthos wieder ab, *ἐπικαλῶν αὐτῷ ὡς συστάντι τοῖς στασιώταις*, und nahm an seine Stelle dessen Bruder Eleazar (Arch. 17, 13, 1). Auch diesen scheint die sadducäische Partei bald in ihre Hände bekommen zu haben. — Nachdem dann Archelaos gestorben, sein Land an die Römer gefallen und der Provinz Syrien zuertheilt worden war (Arch. 17, 13, 5), schickte man den Quirinius nach Judäa, um den bekannten Census abzuhalten (Arch. 18, 1, 1. bell. jud. 2, 8, 1). Wie vorauszusehen, waren die Juden, besonders die Pharisäer, darüber auf's äusserste erbittert; denn auf keine Weise wurde es ihnen so fühlbar, dass die Theokratie untergegangen war und sie zu römischen Knechten geworden. Allein der Hohepriester Joazar bewog sie von ihrem Widerstande abzulassen, und hatte auch wirklich bei einem Theile des Volkes soviel Erfolg, dass sie sich gutwillig in das unvermeidliche fügten. Bald freilich, nachdem die Masse von den Pharisäern wieder gründlich bearbeitet worden war, erhob sich das Volk so gewaltig gegen diesen Römling (Arch. 18, 2, 1), dass Quirinius sich genöthigt sah, ihn (den *καταστασιασθέντα ὑπὸ τοῦ πλήθους*) wieder abzusetzen, worauf er den Ananos (Hannas) zum Hohenpriester machte. Einen Sohn dieses letztern, ebenfalls Ananos (Hannas) mit Namen, finden wir unter Agrippa als Hohenpriester, und wird von ihm ausdrücklich bemerkt, dass

er ein Sadducäer gewesen sei (Arch. 20, 9, 1). Freilich setzte man auch ihn bald wieder ab, da er Jakobus, den Bruder Jesu, getödtet hatte (ibid.).

Jemehr aber so Sadducäer und Römer der Herrschaft sich bemächtigten, destomehr wuchs der Hass und Fanatismus der Pharisäer, der jetzt ganz zügellos wüthete. Josephus erzählt, dass um die Zeit der Schatzung des Quirinius eine vierte jüdische *αἵρεσις* entstanden sei (Arch. 18, 1, 1), die in allem übrigen mit den Pharisäern übereingestimmt habe und nur darin über sie hinausgegangen sei, dass sie eine unbezwingliche Liebe zur Freiheit gehabt und deshalb keinen andern, denn Gott als Herrscher habe anerkennen wollen; ja lieber hätten sie an Freunden und Verwandten gestraft werden und selbst den Tod erleiden mögen, als dass sie jemanden ihren Herrn genannt hätten (Arch. 18, 1, 6). Diese Partei habe dann das Volk wegen der Schatzung aufgewiegelt. Ihr schüttet nun Josephus alles Unheil, was Judäa betroffen, als der Urheberin in die Schuhe; sie hätten das Volk verdorben, im Innern Zwiespalt und nach Aussen Krieg erzeugt u. s. w. u. s. w. (Arch. 18, 1, 1). Er will auf diese Weise die Pharisäer, zu denen er selbst zu gehören so oft sich rühmt (mit welchem Recht, ist eine andre Sache), rein brennen und womöglich in den Augen der Römer ihnen alle Schuld an den letzten Greueln benehmen. Aber es gelingt ihm schlecht! Offenbar nämlich ist diese vierte „Philosophenschule" nichts anderes, als die äusserste Linke der Pharisäer, mit denen sie ja „in allen übrigen Stücken übereinstimmt." Sie sprachen nur laut und unverholen die letzten Consequenzen und Tendenzen der pharisäischen Anschauung aus: Freiheit von jeder Fremdherrschaft — um bald selbst unter dem Messias zu herrschen. Um sich nun nicht zu compromittiren, verschleiert Josephus einmal wieder die Wahrheit. Darin aber hat er allerdings Recht, dass diese fanatische Linke der Pharisäer, die übrigens sich gar nicht von der Partei getrennt, sondern nur die Leitung in die Hand genommen hat, die letzte Katastrophe des jüdischen Staates

beschleunigte. Sie erkannten die Zeit gar nicht. Verblendet durch fanatische Wuth gegen die „Heiden“ und durch ungebändigte Herrschsucht, bereiteten sie sich jetzt zum letzten furchtbaren Kampfe gegen Rom, wiegelten das Volk auf und entflammten dasselbe, welches so schon durch andere Ereignisse in einem Zustand der gewaltigsten Erregung sich befand, mit verzehrendem Feuer. Aus ihnen gingen die Sikarier hervor[1]), die auch daran als Pharisäer zu erkennen sind, dass sie als erstes Opfer ihrer Lynchjustiz den Hohenpriester, einen Sadducäer, sich erwählten (bell. jud. 2, 13, 3). Sie schürten den Aufstand gegen die Römer und stellten sich an die Spitze der Kämpfer, bis endlich das letzte Ende sie und den Staat zugleich ereilte.

Doch ist dies bekannt genug, und die Stellung der Parteien bietet weiter keine Schwierigkeiten oder neue Momente; sie bleiben bis zum Ende dieselben! Wir brechen daher an dieser Stelle ab. Zumal da wir unsere Anschauung von den Pharisäern und Sadducäern als politischen Parteien genügend belegt zu haben glauben, um sie nicht mehr als willkürliche Hypothese ansehen zu lassen. Ehe wir aber schliessen, müssen wir noch ein Wort mit Hrn. Dr. Geiger wechseln.

Derselbe giebt das Resultat seiner Forschungen über unsere Parteien in den Worten (Sadducäer und Pharisäer. S. 35): „Der Pharisäismus ist demnach keine des Schimpfes würdige Bezeichnung, er ist ein Ehrenname, er bezeichnet in seinem Kreise das Princip, das die ganze Weltgeschichte als das der fortschreitenden Entwicklung bewegt.“ In Wahrheit!! Mohren weiss waschen zu wollen, scheint eine epidemische Monomanie bei Christen wie Juden zu werden! Leider kommt dabei die Geschichte auf den Kopf zu stehen! Hätte Hr. Geiger es dabei bewenden lassen zu sagen: der Pharisäis-

1) Geiger will die Pharisäer freisprechen von der Mitschuld am Treiben dieser Mörder (Urschr. S. 126). Aber wo wird berichtet, dass die Pharisäer sich demselben widersetzt hätten? und wie haben sie selbst früher gehaust!

mus sei bisher sehr verkannt, seine Anhänger und Vertreter seien nicht Heuchler, sondern die trefflichsten und sittlichsten Leute etc. von der Welt gewesen; — wir würden zwar staunen, es aber dem, der pro aris atque focis streitet, nicht so sehr übel nehmen. Nun aber das Princip des Pharisäismus, den schroffsten Particularismus, den einseitigsten Gesetzesfanatismus und peinlichsten Rigorismus, der wegen seiner Ueberspanntheit sofort in Libertinismus umschlägt, als das alleinige Heil der Welt darzustellen, ist zu viel, um ernst dabei zu bleiben. Freilich, Hr. Geiger kennt eine andere Grundidee dieser Partei, als die wir zu kennen glauben! Den (christlichen) Gedanken des allgemeinen Priesterthums mit allem, was daraus folgt, haben, so müssen wir ihn verstehen, die Pharisäer zuerst gedacht und als Grundprincip ihres Handelns hingestellt! Am deutlichsten soll dies ausgesprochen sein 2 Makk. 2, 17 (S. 26), welche Stelle G. übersetzt: „Gott habe Allen das Erbe, das Königreich, das Priesterthum und die Heiligung gegeben.“ Die griechischen Worte lauten: *ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ, καὶ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσι, καὶ τὸ βασίλειον, καὶ τὸ ἱεράτευμα, καὶ τὸν ἁγιασμόν*; und *κληρονομία* bezieht sich auf Palästina, das Gott *πᾶσι*, d. h. dem *παντὶ λαῷ*, welches von den neu Eingewanderten vertreten wird, gegeben habe, *τὸ βασίλειον* auf die Bestimmung Israels zur Herrschaft über alle Völker, *τὸ ἱεράτευμα* auf die Bestimmung Israels zum priesterlichen Volke, d. h. Gesetzesvolke im Gegensatz zu den Heiden, *τὸν ἁγιασμὸν* auf „das Verhältniss der Weihe, in welche das Volk zu Jehova gestellt ist und welches vorzugsweise durch den nun wiederhergestellten Tempeldienst vermittelt wird“ (Grimm z. d. Stelle). Also haben wir hier nur eine Verherrlichung Israels gegenüber den Heiden, nicht die Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Laien gegenüber den Vorrechten und Ansprüchen der Priesterschaft. Ausserdem: wer will erhärten, dass dieser Satz, wenn er wirklich bedeutete, was er soll, das Grundprincip des Pharisäismus ge-

wesen? Hr. Geiger soll uns also für seine hochfahrenden Anschauungen erst den Beweis noch liefern. Bis dahin macht es sich eigenthümlich, wenn er auf derselben Seite, wo er die Pharisäer zu Heilanden der Menschheit stempelt, emphatisch ausruft: „Was vor Allem Noth thut, das ist, dass wir unbefangen die Vergangenheit verstehen, und dass nicht vorurtheilsvolle Voreingenommenheit die Thatsachen der Geschichte trübe.“

XVII.

Das Adler-Gesicht des Propheten Esra,

nach den neu eröffneten Quellen

hergestellt

von

D. A. Hilgenfeld.

Die Ansicht, welche ich seit 10 Jahren verfochten habe, dass der „Prophet Esra“ (4. Buch Esra), alsbald nach der Schlacht bei Aktion im J. 30 verfasst, eine Haupt-Urkunde für den Erwartungskreis des vorchristlichen Judenthums ist und den Eintritt des Judenthums in die Alleinherrschaft Octavian's darstellt, wird auch von Solchen, welche, wie A. v. Gutschmid und R. A. Lipsius, sonst meiner Ansicht zustimmen, bei dem Adler-Gesichte C. 11. 12 abgelehnt. Meine Deutung[1]) bezeichnet Jos. Langen[2]) als die am meisten verfehlte. Uhlhorn[3]) ist wenigstens so billig anzuerkennen, dass auch der gegenüberstehenden Ansicht

1) In der Schrift: Esra und Daniel, Halle 1863. S. 42 f.

2) Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi u. s. w. Freiburg i. Br. 1866. S. 128.

3) Die kirchenhistorischen Arbeiten des Jahrzehents von 1851—1860, in der Zeitschrift für historische Theologie 1867. I. S. 49.

Volkmar's, welcher die 12 grossen und die 8 kleinen Könige als Doppel-Herrscher über das Abendland und das Morgenland auf 6 + 4 römische Kaiser (bis auf Nerva 97 u. Z.) zurückführen wollte, nicht mindere Schwierigkeiten im Wege stehen. War mir, wie ich gern zugebe, bisher die Stelle XI, 17 im Wege, so scheitert die entgegengesetzte Ansicht von vorn herein an XI, 19. XII, 14. Ich will hier nun nicht die Stellen VI, 9. 24. X, 22. 23. 44 f. XIII, 31 u. a., welche die Abfassung in der ersten Zeit Octavian's und Herodes des Gr. so deutlich verrathen, gegen Langen's Einwendungen rechtfertigen [1], sondern das schwierige Adler-Gesicht selbst nach den neu eröffneten Quellen möglichst herstellen.

Die arabische Uebersetzung (ar.[1]), welche früher unterschätzt ward, liegt jetzt nicht mehr bloss in Ockley's englischer Wiedergabe, sondern urkundlich vor in Ewald's Ausgabe [2]), wo auch der bisher nur auszugsweise bekannte „arabische Auszug des vierten Ezrabuchs“ (ar.[2]) vollständig abgedruckt ist. Ausserdem ist nun auch eine längst gedruckte armenische Uebersetzung (arm.) bekannt geworden [3]). Endlich hat Ant. Ceriani so eben eine bisher ganz unbekannte, sehr werthvolle syrische Uebersetzung (syr.) lateinisch herausgegeben [4]). Da kann man schon jetzt den Text-

1) Ueber die Bezeugung des vorchristlichen Ursprungs vgl. meine Schrift über die Propheten Esra und Daniel S. 64 f. und die weitern Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1867. I. S. 89 f.

2) Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Uebersetzungen und einer neuen Wiederherstellung (aus dem 11. Bande der Abhandlungen der Kön. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen). Göttingen 1863. Hr. Dr. Merx hat die Güte gehabt, mir den arabischen Auszug zu übersetzen.

3) „Der dritte Ezra“ in der armenischen Bibelausgabe zu Venedig 1805, aus welchem Ewald C. 11, 1—39. 42 (zum Theil). 12, 1—3. 10—32 deutsch übersetzt hat in den Nachrichten von der Kön. Gesellschaft der Wiss. und der G. A. Universität zu Göttingen 1865, Nr. 18, p. 507 sq.

4) Monumenta sacra et profana opera collegii Doctorum Bibliothecae Ambrosianae Tom. I. fasc. II. Mediolani 1866, p. 99 sq., wo auch die

Bestand sicherer herstellen, wobei ich allerdings, ohne den Araber herabzusetzen, den Lateiner, besonders nach den codd. Sangerman. (Sg.) und Turic. (Tur.) zu Grunde lege. Vielleicht gelingt es mir nun, die einzige Schwierigkeit, welche meiner Ansicht im Wege stand (XI, 17), glücklich zu beseitigen.

X. [60]Et dormivi illam noctem et aliam, sicut dixerat mihi. XI. [1]et vidi somnium secunda nocte, et ecce ascendebat de mari aquila, cui erant XII alae et capita tria. [2]et vidi, et ecce expandebat alas suas in omnem terram, et omnes venti coeli insufflabant in eam, et colligebantur nubes ad eam. [3]et vidi, et de alis eius nascebantur parvae alae, et ipsae fiebant in pennacula minuta et modica. [4]et capita

---

vorhergehende Apocalypsis Baruch, olim de graeco in syriacum, et nunc de syriaco in latinum translata (p. 73—98) wegen der Verwandtschaft mit 4 Esra wohl zu beachten ist.

X, 60. et aliam c. lat. ae., aliam syr., om. ar.[1]

XI, 1. secunda nocte c. ar.[1.2] ae. syr. arm., om. lat. — aquila c. lat. ae. ar.[1.2] arm., in magnitudine sua valde add. syr. — XII. solus ar.[2] X. — alae c. ar.[1.2] ae. arm. syr., alae pennarum lat. —

2. et vidi c. lat. ar.[1.2] syr., om. arm. — et ecce c. lat. syr. ar.[2], et ae. arm., om. ar.[1] (sed habet festinanter). — expandebat alas suas c. lat. syr. ar.[2], et volavit add. arm., (et vidi alas eius et) festinanter expandebantur simul ar.[1], et volabat alis suis ae. — in omnem terram c. lat. ae. syr., super omnem terram arm. ar.[2], super faciem totius terrae ar.[1] — nubes ad eam c. syr. ar.[2], nubes in eam ae., nubes coeli ad eam ar.[1], ad eam arm., om. lat. —

3. de alis eius c. ar.[1] ae. arm. syr., sub alis magnis eius ar.[2], de pennis eius lat. — parvae alae (πτερύγια) c. ar.[1.2] syr., contrariae pennae lat., aliam alam (enatam) arm., capita ae. — et ipsae fiebant c. lat., et hae aliae fiebant ar.[1], et haec capita fiebant ae., et haec (ala) fiebat arm., om. syr. ar.[2] — in pennacula minuta et modica c. lat. (pennaculis minutis et modicis) ar.[1] ae. arm., et exiles et modicae syr., om. ar.[2]

4. et capita eius (*αἱ δὲ κεφαλαὶ αὐτοῦ*) c. ar.[1] (om. eius) ar.[2] ae., capita autem eius syr., capita autem aquilae arm., nam capita eius lat. — erant quiescentia c. lat. ae. (tacebant) arm. syr., neque loquebantur

eius erant quiescentia, et medium caput erat maius aliis capitibus, sed et ipsum quiescebat cum eis.

[5]et vidi, et ecce aquila volavit alis suis et regnavit super terram et super eos qui habitant in ea. [6]et vidi quoniam subiecta erant ei omnia sub coelo, et nemo ei contradicebat, neque unus de creatura quae est super terram. [7]et vidi, et ecce surrexit aquila super ungues suos et misit vocem alis suis dicens: [8]„Nolite omnes simul vigilare, dormite unaquaeque vestrum in loco suo et per tempus vigilate, [9]ca-

---

add. ar.[1], proruperunt proni ar.[2] — medium c. ar.[1.2] ae. arm. syr., dimidium lat. — aliis capitibus (τῶν ἄλλων κεφαλῶν) c. lat. (aliorum capitum), omnibus capitibus (τῶν ὅλων κεφαλῶν) ar.[1], duobus eius capitibus ae., aliis arm. syr., om. ar.[2] — sed et c. lat. (Tur., ceteri om. et) ar.[1] arm. syr., sed ae., om. ar.[2] — ipsum c. ar.[1] arm., ipsa (αὐτή, i. e. ἡ κεφαλή) lat., om. ae. ar.[2] — quiescebat c. lat. ar.[1] ae (tacebat) syr., dormiebat continuo in requie arm., om. ar.[2] (etiam: cum eis). —

5. et vidi, et ecce c. lat. ar.[1] (qui εἶπον pro εἶδον vertit) syr., et ecce arm., et hic ae. — volavit alis suis c. lat. (in pennis suis) ar.[1] ae. (pennis suis), elevavit alas suas arm., praecepit alis suis syr. — et regnavit c. lat. ar.[1], ut regnarent (τοῦ βασιλεύειν?) ae. arm. syr. — totum v. 5 om. ar.[2]

6. et vidi quoniam c. lat. arm. syr. ar.[2], et vidi donec ar.[1], ut ae. — contradicebat (ἀντεῖπεν) c. lat. ae., resistebat (ἀντέστη?) ar.[1] arm. syr. — super terram c. lat. syr., in terra ae., sub coelo arm., om. ar.[1] — totum versum ar.[2] ita reddidit: et vidi omnia quae sub coelo erant coram aquila se inclinare, et vidi coelum se declinare in altare.

7. ungues c. lat. ar.[1] ae. syr., pedes arm. — alis suis c. ar.[1] syr., pennis suis lat. ae., om. arm. ar.[2] — dicens c. lat. ar.[1.2] ae. arm., ite dominamini universae terrae, nunc autem quiescite add. syr. —

8. Nolite omnes simul vigilare (Μὴ πάντες ὁμοῦ γρηγορεῖτε) c. lat. syr. ar.[2], ne omnes vos vigiletis ae., Μὴ πάντες ὁμοῦ γρηγορεῖτε vel γρηγορεῖν θέλετε; interrogative ar.[1] arm. — unaquaeque vestrum c. ar.[1.2] ae. arm. syr., unusquisque lat. — et per tempus vigilate c. lat. arm. syr. ar.[2], et unusquisque in tempore suo vigilate ae., et per tempus vigilabit et evigilabit ar.[1] —

9. in novissimum (εἰς τὰ ἔσχατα) serventur c. lat. (novissimo) arm. syr., et quodque caput in novissimo magnum fiet ae., in novissimis vigilabunt ar.[1], usque ad discretionem temporis in statu suo manebunt ar.[2]

pita autem in novissimum serventur." [10]et vidi, et ecce vox non exibat de capitibus eius, sed de medietate corporis eius. [11]et numeravi parvas alas eius, et ecce ipsae erant VIII.

[12]et vidi, et ecce a dextera parte surrexit una ala et regnavit super omnem terram. [13]et factum est, quum regnaret, venit ei finis et non apparuit, ita ut non appareret neque locus eius. et secunda exsurrexit et regnabat, et ipsa multum tenuit tempus. [14]et factum est, quum regnaret, et veniebat finis eius, ut non appareret sicut prior. [15]et ecce, vox emissa est illi dicens: [16],,Audi tu, quae tanto tem-

---

10. de capitibus eius c. lat. syr., de capitibus ar.[2], ex alterutro eius capite ae., e capite eius ar.[1] arm. — de medietate corporis eius c. lat. ae. arm. syr. ar.[2], de medietate eius ar.[1] —

11. parvas alas c. ar.[1.2] syr., supernumerarias alas arm., contrarias pennas lat., capita ae.

12. ala c. ar.[1] arm. syr., penna lat. ae. — et regnavit super omnem terram c. lat. ae. arm. syr. ar.[2], et exiit et circumivit faciem totius terrae ar.[1]

13. et factum est — et non apparuit c. lat. (vulg., non apparuit om. Sg.), et quum adesset, eum finis assecutus est arm., et postquam circumivit, venit finis eius et periit ar.[1], et quum veniret tempus finis eius, periit illa ae., et vidi quia venit finis eius et interiit syr., item venit super eam exitus ar.[2] — ita ut non appareret neque locus eius c. lat. (neque om. Sg., ita — neque om. vulg., ei locus eius Tur.), ita ut ne vestigium quidem eius appareret ar.[1], donec non apparuit locus eius ae., ita ut nusquam eius locus appariturus sit arm. — secunda c. ar.[1.2] arm., ala secunda syr., sequens lat., altera ae. — exsurrexit c. lat. ae. arm. syr. ar.[2], et exiit add. ar.[1] — et regnabat — tempus c. lat. (Tur., et ante ipsa om. vulg.), et haec altera dominabatur per multum tempus ar.[1], et regnavit illa multum tempus et stabilivit (se) ae., et regnavit et tenuit plurima tempora arm., et dominata est et ipsa universae terrae multum tempus syr., et regnavit longum tempus ar.[2]

14. et quum venisset finis eius ut interiret sicut prima ar.[1] et postea quum veniret finis eius, periit illa sicut prior ae., et quum regnasset, assecutus est eam finis, ut periret sicut antecessores eius arm., et factum est, quum dominata esset, venit finis eius, ut interiret sicut prior syr., deinde evanuit ar.[2]

16. Audi tu c. lat. ae. arm. syr., om. ar.[1.2], — quae (qui Tur.) tanto (Sg. toto) tempore tenuisti terram, hoc (c. Sg. Tur., haec vulg.)

pore tenuisti terram, hoc annuntio tibi, antequam incipias non apparere: [17]nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius.“ [18]et levavit se tertia et tenuit principatum, sicut et priores, et non apparuit et ipsa. [19]et sic contingebat omnibus alis singulatim principatum gerere et iterum nusquam apparere.

[20]et vidi et ecce in tempore sequentes alae erigebantur a sinistra parte, ut tenerent et ipsae principatum, et ex his

---

annuntio tibi (Sg. annuntiante) c. lat. ar.[1] ar.[2] (ubi annuntia) ae. (ubi tanto hoc tempore), (audi) evangelium tuum, qui tantis temporibus tenuisti terram arm., tu es, quae toto tempore isto tenuisti terram, haec annunciatio annuntiata est syr. — antequam incipias non apparere (Sg. parere) c. lat. ae. syr., antequam evanueris arm., post interitum tuum ar.[1], om. ar.[2]

17. tempus tuum c. lat. ar.[1.2], istud tempus syr., tanta tempora arm., eam sicut tu ae. — sed nec c. lat. arm. ar.[2], nec tamdiu quam ae., neque sicut syr., sed ar.[1] —

18. et levavit se c. lat. ar.[1.2] ae. (et exiit) arm., et vidi, et ecce surrexit syr. — et tenuit — et ipsa c. lat., et tenuit eam illa et regnavit sicut et priores, et postea periit et illa ae., et tenuit principatum et evanuit sicut antecessores et ipsa arm., et dominata est etiam ipsa sicut sociae eius super universam terram et interiit et ipsa sicut priores syr., et regnavit, et hoc ultimum caput eodem modo, quo duo quae praecesserant interiit ar.[1], et regnavit tempus suum et regnum ar.[2]

19. c. lat. (ubi alis Tur., avis Sg., aliis vulg.) syr. (et item), et sic exierunt omnes alae et regnaverunt singulatim et iterum perierunt ae., similiter reliquae alae surrexerunt, una post aliam, ab initio uniuscuiusque earum usque ad finem ar.[1], tali modo imperium omnium alarum etiam evanuit arm., tum elevaverunt se .... similiter reliquae alae, et non vidit earum vestigium ar.[2]

20. et vidi et ecce in tempore (in tempore et ecce Tur.) c. lat. ar.[1] syr., et vidi arm. ar.[2], et postea (quaeque) in suo tempore ae. — sequentes alae scripsi, sequentes pennae lat., alae ar.[1] arm., quaeque pennae ae. (alae eius cod. Berolin.), alae modicae syr. ar.[2] — a sinistra parte c. codd. aeth. secundum Dillmannum (die Pseudepigraphen des A. T. in Herzogii Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, Vol. XII, Gothae 1860, p. 312), etiam Berolinensi (secundum Petermannum), v. d. Vlisio (Disput. crit. de Esrae libro apocrypho, Amstelod. 1839, p. 62), Lueckio (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offbg. d.

erant quae tenebant, sed tamen statim non comparebant.
21 et aliae ex eis erigebantur, sed non tenebant principatum.
22 et vidi post haec, et ecce non comparuerunt XII alae et
duo pennacula. 23 et nihil supererat in corpore aquilae nisi
tria capita quiescentia et VI pennacula.

Joh. ed. II. Bonn. 1852, p. 197), A. de Gutschmid (Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen, in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, p. 45), quorum coniecturam ipse probavi (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, p. 345. 1861, p. 318), et Langenio (l. l. p. 129, qui etiam ar.[1] idem praebere perperam asseruit), a dextera parte lat. ae. (vulg.), arm. (etiam eas quae suo tempore a dextero latere surrexerunt), om. ar.[1,2] — et ex his erant — non comparebant c. lat., at celeriter perierunt ae., et ex iis tenebant, sed tamen statim interibant syr., ex his habebant et celeriter evanuerunt arm., qui principatum sperabant ar.[2], et una ex iis regnavit (*καὶ ἐξ αὐτῶν ἐβασίλευσεν* pro *ἐ. α. ἐβασίλευσαν*) et tum periit (*ἀπώλετο* pro *ἀπώλοντο*) ar.[1] — codicem aeth. Berolinensem, qui est optimus, v. cl. H. J. Petermannus mihi rescripsit totum versum ita reddere: et tunc surrexerunt alae eius singulis temporibus suis ad (secundum) sinistram manum, ut tenerent et premerent, verum tamen illico perierunt.

21. et aliae — principatum c. lat. (ubi praem. et), et alia surrexit, sed non regnavit et exercuit principatum ar[1], et ex his erant quae surrexerunt, sed illae non regnaverunt ae., et nonnullae ex his se elevarunt neque principatum tenere poterant arm., et ex eis surgebant, sed non tenebant dominatum syr., om. ar.[2] —

22. et vidi — duo pennacula c. lat. (ubi pennae), et vidi postea, et ecce XII alae perierunt et duae ex alis quae ascenderunt ar.[1], et post haec perierunt hae XII pennae et duo capita ae., et postea vidi, quod XII alae evanuerunt et duae e supernumerariis alis arm., et vidi post haec, et XII alae eius interierant et duae ex alis modicis syr., om. ar.[2]

23. et nihil supererat (superavit Sg. Tur.) in corpore aquilae nisi tria (duo codd. et edd.) — pennacula c. lat., et nihil superfuit de corpore aquilae nisi solum tria capita quae quiescebant et VI alae modicae syr., et nihil superfuit ex ossibus aquilae nisi tria capita et VI alae parvae, quae exierunt et surrexerunt e XII alis ar.[1], et nihil superfuit in corpore aquilae nisi eius capita tacentia et VI eius capita ae., et nihil supererat ex aquilae membris nisi unum (*εἰ μὴ ἕν*) e tribus capitibus arm., et nihil in corpore aquilae mancit nisi capita quiescentia ar.[2]

[24]et vidi, et ecce de VI pennaculis divisa sunt duo et manserunt sub capite quod est ad dexteram partem; IV autem manserunt in loco suo. [25]et vidi, et ecce subalares hae cogitabant se erigere et tenere principatus. [26]et vidi, et ecce una erecta est, sed statim non comparuit. [27]et item secunda, sed ipsa velocius quam prior non comparuit.

---

24. et vidi, et ecce c. lat. syr. ar.[1] (et vidi et conspexi, et ecce), et postea ae., et arm., totum vs. om. ar.[2] — de VI pennaculis c. lat. (Sg. Tur. Fabr., de om. Biblia polygl. Londin. et Sabat., pennacule Tur.), de VI capitibus ae., VI alae (parvae), a quibus arm., e parvis alis ar.[1], de ipsis alis modicis syr. — divisa sunt duo c. lat. (divisae sunt duae), discesserunt duo ae., duae se diviserunt arm., divisae sunt duae alae syr., duae (e parvis alis) se separaverunt syr., duae é parvis alis se separaverunt ar.[1] — et manserunt sub capite quod est ad dexteram partem c. lat. ae., et profectae quiescebant apud caput dexteri lateris arm., et ierunt et steterunt sub capite quod in dextero latere syr., (se separaverunt) a dextero latere capitis ar.[1] — IV autem (*τέσσαρες δὲ*) c. syr., et IV ae., et IV aliae parvae ar.[1], IV arm., nam IV lat. — manserunt in loco suo c. lat. syr. arm., superfuerunt in loco suo ae., surrexerunt sursum ar.[1]

25. et vidi, et ecce c. lat. syr., et vidi arm. ar.[2], et ar.[1] ae. — subalares hae c. lat. (Tur., hae om. ceteri codd.), illae IV alae modicae syr., alias alas quae evigilaverant ar.[2], quod IV alae arm., illa IV capita ae., om. ar.[1] — cogitabant se erigere et tenere principatus (solus Fabr. principatum) c. lat., cogitabant surgere et tenere dominatum syr., secum deliberaverunt se erigere et tenere principatum ipsa ae., se elevarunt et regnare cogitarunt arm., hae cogitabant regnare ar.[2], quum surrexerunt, tenebant principatus ar.[1]

26. et vidi, et ecce c. lat. (et ecce om. Tur.) syr., et vidi ar.[1] arm., et postea ae., totum vs. om. ar.[2] — una erecta est c. lat. (erat Tur.), surrexit una syr., unum et erectum est ae., unam ex his quum surrexit ar.[1], unam postquam surrexit arm. — sed statim non comparuit c. lat. (comparuerat Tur.), sed statim interiit syr., celeriter periit ar.[1], et cito periit ae., statim perire arm. —

27. totum vs. om. arm. ar.[2] — et item secunda c. syr., similiter secunda ar.[1], et secundum (caput) similiter ae., et secundae lat. — sed ipsa c. syr., et illud ae., om. lat. ar.[1] — velocius quam prior non comparuit c. lat. (ubi priores, comparuerunt, sed comparuit Sg.), interiit velocius quam prior syr., velocius quam prius ae., periit celeriter sicut prior ar.[1] —

[28]et vidi, et ecce duae quae superaverunt apud semet ipsas cogitabant et ipsae regnare. [29]et in eo quum cogitarent, ecce unum quiescentium capitum, quod erat medium, evigilavit; hoc enim erat duobus capitibus ceteris maius. [30]et vidi quoniam complexum est duo capita secum. [31]et ecce conversum est caput cum his, qui cum eo erant, et comedit duas subalares, quae cogitabant regnare.

---

28. om. ar.[2] — et vidi, et ecce c. lat. arm., et vidi ar.[1] syr., et postea ae. — duae quae superaverunt c. lat., illae duae, quae ex iis superfuerunt syr., illa duo similiter quae superaverunt ae., duas quae supererant ar.[1], duae ex iis manserunt arm. — apud semet ipsas cogitabant et ipsae regnare c. lat., secum deliberaverunt se erigere et regnare ae., cogitabant a se et ipsae tenere principatum syr., et ecce iratae erant et coeperunt sursum spectare ar.[1], quae augeri et regnare cogitabant arm. —

29. om. ar.[2] — et in eo quum cogitarent c. lat., et quum illa secum deliberarent ae., et quum haec cogitabant arm., et dum ipsae cogitarent dominari super terram syr., om. ar.[1] — ecce c. lat. ae., vidi et ecce syr., et ar.[1], om. arm. — unum quiescentium capitum, quod erat medium c. lat., unum capitum, quae quiescebant, medium syr. ae. (tacebant), unum e tribus illis occultis capitibus arm., unum e capitibus, quae supererant, quae in medio erant ar.[1] — evigilavit c. syr., evigilabat lat., sursum conspexit ar.[1], convertit se arm., om. ae. — hoc enim erat duobus capitibus ceteris (duorum capitum sine ceteris codd.) maius c. lat., ipsum autem maius erat duobus capitibus aliis syr., et maius erat duobus ceteris capitibus ar.[1], illis alteris capitibus maius erat ae., quod maius ex illis erat arm. —

30. et vidi quoniam (quomodo Sg.) complexum est (complexa est, sc. ἡ κεφαλή, Sg.' Tur., completa sunt vulg.) duo capita secum lat., postea ascivit sibi altera duo capita ae., tum duo capita sibi ascivit arm., ... duo secum syr., et vidi quum ad duo alia capita loqueretur, illa se deorsum flexerunt ar.[1], om. ar.[2]

31. c. lat., et conversum est caput illud cum his qui cum eo erant et comedit altera duo capita, quae secum deliberaverunt ut regnarent ipsa ae., hoc caput se una cum corpore convertit et comedit alas supernumerarias, quae regnare cogitabant arm., et cum duobus, quae cum eo, conversum est et comedit alas modicas, quae cogitabant dominari syr., et se circumegerunt illa duo et aliud, quod cum ipsis duobus erat, et illa duo comederunt duas parvas alas, quae propter principatum iratae erant ar.[1], totum vs. om. ar.[2]

[32]hoc autem caput perconterruit omnem terram et dominabatur in ea his qui habitant terram cum labore multo et potentatum tenuit orbis terrarum super omnes alas quae fuerunt. [33]et vidi post haec, et ecce medium caput subito non comparuit, et hoc sicut alae. [34]superaverunt autem duo capita, quae et ipsa similiter regnaverunt super terram et super eos qui habitant in ea. [35]et vidi, et ecce devoravit caput a dextera parte illud quod a laeva.

---

32. c. lat. (dominabatur in ea his vulg., dominabitur Sg., dominabit in ea his Tur.), et hoc caput dominabatur omni terrae et puniebat eos qui erant super eam magna molestia et calamitate et iniuria et crescebat valde super totum orbem terrarum, magis quam illae parvae alae quae fuerunt ar.[1], hoc autem caput tenuit omnem terram et vexavit hos qui habitant in ea cum molestia multa et vi oppressit mundum super omnes illas alas quae steterant ae., et hoc caput dominabatur toti terrae et subegit eos qui eam inhabitant multa calamitate et magis domuit eos qui terram inhabitant, quam potentes alae arm., ipsum autem caput tenuit omnem terram et humiliavit habitatores eius in labore multo et invaluit super orbem prae omnibus alis quae fuerunt syr., et potitum est hoc caput tota terra ar.[2]

33. c. lat., et vidi similiter hoc magnum caput interire, sicut omnes alae ar.[1], et post haec id medium caput periit sicut illae alae ae., vidi post haec medium caput evanuisse sicut alae arm., et vidi post haec, et ecce caput medium interiit, et ipsum sicut et alae syr., et mortuum est caput magnum ar.[2]

34. c. lat., et duo alia capita reliqua erant, et haec duo coeperunt dominari universae terrae ar.[1], et superaverunt illa capita, quae et ipsa similiter regnaverunt super terram et super eos qui habitant in ea ae., et manserunt duo capita et haec dominabantur terrae eiusque habitatoribus arm., superfuerunt autem duo capita, et ipsa dominata sunt super universam terram et super habitatores eius syr., et surrexerunt duo capita, haec habebant potestatem super eos qui terram inhabitant ar.[2]

35. c. lat., et vidi, caput quod in dextero latere erat comedit id quod in sinistro latere erat ar.[1], et postea devoravit illud caput a dextera parte illud quod a laeva ae., et vidi, et ecce comedit et veneno perdidit caput quod a dextero latere illud quod a sinistro latere arm., et vidi et ecce devoravit caput quod in dextero latere illud quod in laevo syr., et vidi, quod dexterum caput sinistrum caput devoravit ar.[2]

[36]et audivi vocem dicentem mihi: Conspice contra te et considera quod vides. [37]et vidi, et ecce sicut leo concitatus de silva rugiens, et audivi, quomodo emittebat vocem hominis ad aquilam et dixit dicens: [38]„Audi tu, et loquar ad te, ita dicit Altissimus tibi: [39]Nonne tu es quae superasti de IV animalibus quae feceram regnare in saeculo meo, et ut per ea veniret finis temporum? [40]et tu es quartum, quod venit

---

36. et audivi vocem dicentem mihi c. lat. ar.[1] ae. arm. syr., mihi om. ar.[2] — Conspice coram te et considera quod vides c. lat., Conspice coram te et cognosce quae conspicis ar.[1], (Conspice) ante te et considera quod vides ae., Conspice coram te, et vidi. Quid vides? arm., Conspice coram te, Ezra, et vide quem vides fluem syr., Conspice ar.[2]

37. et vidi, et ecce c. lat. ar.[1] arm. syr., et ecce ar.[2], et quum conspicerem, ecce ae. — sicut leo c. lat. ar.[1] syr., leo ae. arm. ar.[2] — concitatus c. lat., qui concitatus est syr., surrexit et venit ar.[1], surrexit ae., evigilavit et venit ar.[2], saliens arm. - de silva c. lat. arm. syr. (quem Ceriani emendavit), e densa silva ar.[2], e deserto ar.[1], de campo ae. — rugiens c. lat. ae., quaerens et rugiens ar.[1], clamans et rugiens syr., tumultuabatur et rugiebat arm., et quaerebat et rugiebat ar.[2] — et audivi (codd. vidi) quomodo (Tur., quoniam ceteri codd.) emittebat vocem hominis ad aquilam et dixit dicens c. lat., et edidit vocem hominis ad aquilam et dixit ad me ar.[1], et audivi eum loquentem sicut vocem hominis et dixit illi aquilae ae., et clamavit voce hominis et audivi eum leoni dicentem arm., et audivi quomodo emisit vocem hominis ad aquilam et dixit ei syr., et leo dixit illi ar.[2] --

38. om. ar.[2] — audi tu, et loquar ad te c. lat. ae., audi tu, ut tibi loquar ar.[1] arm., audi tu, aquila, et dicam tibi syr. ita (codd. et) dicit (c. Fabr., Volkm., dicet, codd.) Altissimus tibi lat., ita dicit Altissimus ar.[1] arm., inquit (dicit) Altissimus tibi ae. syr. —

39. om. ar.[2] — quae (codd. qui, sc. ἀετός) superasti de IV animalibus c. lat. ae. syr., nonne tu es reliquum e IV animalibus ar.[1], nonne tu relicta es e IV animalibus arm. — quae feceram regnare in saeculo meo c. lat., quae feceram regnare in mundo ae., quae feceram dominari super saeculum meum syr., quae creavi ut regnarent super terram meam arm., quae creavi ab initio mundi ar.[1] — et ut per ea veniret finis temporum c. lat. (codd. per eos, δι' αὐτῶν, tamquam masc.) arm. syr., ut in eis (δι' αὐτῶν) veniret finis temporum ar.[1], ut per eos veniret finis temporum ae. —

40. et tu es quartum, quod c. ar.[1] (o tu quartum caput ar.[2]), tu

et devicit omnia animalia quae transierunt et potentatu tenuit saeculum cum tremore multo et omnem orbem cum labore pessimo et inhabitavit tot temporibus orbem terrarum cum dolo. [41] et iudicasti terram non cum veritate. [42] tribulasti enim mansuetos et laesisti quiescentes et odisti aequos et dilexisti mendaces et destruxisti habitationes eorum qui fructificabant et humiliasti muros eorum qui tibi non nocuerunt. [43] et ascendit contumelia tua usque ad Altissimum, et super-

---

autem quarta syr., et quartus lat. ae. venit et devicit c. ar.[1], veniens devicit lat. ae., venisti et devicisti syr., om. ar.[2] — quae transierunt c. lat. ae. syr., quae transierunt et antea fuerunt ar.[1], om. ar.[2] — et potentatu — cum dolo c. lat. (ubi Tur. inhabitabat), et imperium habuisti huius praesentis saeculi cum molestia in universum, magna iniuria orbem terrarum hoc tempore oppressisti dolo et fraude ar.[1], et vi oppressit mundum cum tremore multo, et illa cum dolore, et inhabitans tot temporibus orbem terrárum cum dolo inhabitans ae., et invaluisti super saeculum in laboribus multis, et super omnem orbem in violentia amara et cum dolo inhabitasti in orbe tempore multo syr., om. ar.[2]

41. c. lat. ar.[1] ae. (et om.) syr., om. ar.[2]

42. tribulasti enim mansuetos c. lat., et spoliasti mansuetum et praedatus es eum ar.[1], vi enim oppressisti iustos ae., spoliasti enim et diripuisti pios et veraces syr., om. ar.[2] et laesisti quiescentes c. lat., et punivisti sinceros ar.[1], et iniuria affecisti mansuetos ae., et male tractasti humiles syr., om. ar.[2] — et odisti aequos c. ae., et odisti reotos syr., et odisti eos qui in iustitia ambulant ar.[1], et offendisti puros ar.[2], om. lat. — et dilexisti mendaces c. lat. ar.[1] (om. et) ae. syr., et amas mendaces ar.[2] — et destruxisti habitationes eorum qui fructificabant c. lat., et evertis locum numitum ditiorum (der Wohlhabenden) arm., et destruxisti munitiones eorum qui abundabant syr., et evertisti locos munitos perfectorum ar.[1], et destruxisti propugnacula iustorum ae. — et humiliasti muros eorum qui tibi (codd. te) non nocuerunt c. lat. syr., et in contemptum adduxisti eos, qui tibi non nocuerunt ae. —

43. contumelia (ἡ ὕβρις) tua usque ad Altissimum c. lat. syr., et execratio tua ascendit ad Altissimum ar.[1], et ascendit peccatum tuum ad Altissimum ae., om. ar.[2] — et superbia tua pervenit ad Fortem c. lat., et superbia tua pervenit ad omnipotentem ar.[1], et superbia tua ad Fortem ae., et apud Fortem syr., et abibit maiestas tua ad gigantem ar.[2]

bia tua ad Fortem. [44]et respexit Altissimus superiora tempora, et ecce finita sunt, et saecula eius completa sunt. [45]propterea non apparens non appareas tu aquila et alae tuae horribiles et pennacula tua pessima et capita tua maligna et ungues tui pessimi et omne corpus tuum scelestum, [46]uti refrigeretur omnis terra et recreetur liberata de tua vi et speret iudicium et misericordiam eius qui fecit eam."

XII. [1]et factum est, dum loqueretur leo verba haec ad

---

44. om. ar.[2] — et respexit Altissimus superiora (superba vulg., supra Tur.) tempora c. lat., et Altissimus respexit tempora quae eius sunt (τοὺς ἄνω χρόνους) ar.[1], et respexit hominem suum ae., et respexit Altissimus in tempora sua syr. — et ecce finita sunt, et saecula eius completa sunt c. lat., et reperit ea finita esse, et saecula (codd. scelera) eius completa sunt c. lat., et reperit ea finita esse, et eorum aetas exitum habet ar.[1], et ecce consummatus est mundus et finitus ae., et ecce finita sunt, et saecula eius completa sunt syr.

45. om. ar.[2] — propterea non apparescens non appareas tu aquila c. lat. (Sg., non apparescens om. vulg., non ante appareas om. Tur.), propterea tu interibis eversione o aquila ar.[1], propterea periens peribis tu aquila ae. syr. — et alae tuae horribiles c. lat. ar.[1], et alae tuae scelestae ae., et alae tuae excelsae syr. — et pennacula tua pessima c. lat., et reliquae tuae scelestae alae parvae ar.[1], et alae tuae modicae et malae syr., om. ae. — et capita tua maligna c. lat., et capita tua rebellia ar.[1], et capita tua impia ae., et capita tua amara syr. — et ungues tui pessimi c. lat. ae., et ungues tui mali ar.[1] syr. — et omne corpus tuum scelestum ar.[1], et totum corpus tuum exosum et malum syr., et corpus tuum iniquum ae., et totum corpus tuum lat.

46. uti refrigeretur omnis terra et recreetur (revertatur codd.) liberata de tua vi c. lat., uti quiescat terra et recreetur ex omni afflictione recreata ex te ae., uti refrigeretur et allevetur omnis terra, quum scilicet liberata fuerit de vi syr., ut terra solatium inveniat et vitam et requiem et levetur ab onere tuo et liberetur ab iniustitia tua ar.[1], et terra respirabit a te, o aquila ar.[2] — et speret iudicium et misericordiam eius qui fecit eam c. lat. ae., quae sperat iudicium et misericordiam factoris sui syr., et spectabit decisionem iudicii et misericordiam, quam ego in eam exercui ar.[1], om. ar.[2]

XII, 1. c. lat. syr., et quum leo finisset omnem hunc sermonem ad aquilam ar.[1], et postea dum loqueretur misericors (ὁ ἐλεῶν pro ὁ λέων) ille verba haec ad aquilam ae., et factum est quum leo haec verba ad aquilam locutus esset arm., om. ar.[2] —

aquilam, [2]et vidi, et ecce quod superaverat caput non comparuit, et alae duae, quae ad id transierunt, erectae sunt ut regnarent, et erat regnum eorum exile et tumultu plenum. [3]et vidi, et ecce ipsae non comparebant, et omne corpus aquilae incendebatur, et expavescebat terra valde.

et ego a tumultu et excessu mentis et a magno timore evigilavi et dixi spiritui meo: [4]„Ecce tu praestitisti mihi

---

2. et vidi, et ecce c. lat. syr., et ecce arm., om. ar.[1] ae. — quod superaverat caput non comparuit c. lat. (ubi et non comparuerunt), periit hoc aliud caput quod reliquum erat ar.[1], periit istud quod superaverat caput ae., evanuit quod supererat caput arm., quod superfuit caput interiit subito syr., om. ar.[2] — et alae duae, quae ad id transierunt, erectae sunt ut regnarent c. lat. (IV alae duaeque Sg. Tur., IV alae illae quae vulg.), et duae parvae (alae), quae pertinebant ad caput, quae se circumegerunt, surrexerunt ut regnarent ar.[1], et surrexerunt alae illae (et erectae sunt illae alae Volkmar), quae ad id transierunt ae., et tunc illae duae alae, quae ad ipsum transierunt, surrexerunt ut dominarentur syr., et duae alae quae cum eo erant surrexerunt et se converterunt ut regnarent arm., et se elevata habebant duo capita ar.[2] — et erat regnum eorum exile et tumultu plenum c. lat., sed regnum earum conversum est in eversionem et extremum tumultus et commotionis ar.[1], et agitabantur ungues eorum ae., et regnum eorum erat malignum et turbulentum arm., et principatui earum erit finis, et tumultu erit plenus syr., om. ar.[2] —

3. et vidi, et ecce c. lat., tum vidi quod ar.[1], et vidi quia syr., et postea ae., tum arm., om. ar.[2] — ipsae non comparebant c. lat., hae aliae interierunt ar.[1], perierunt hae ae., evanuerunt et ipsae arm., et ipsae interierunt syr., om. ar.[2] — et omne corpus aquilae incendebatur c. lat. ar.[1] syr. arm. ar.[2] (et corpus aquilae erat sicut igne combustum), et omne corpus earum incensum est ae. — et expavescebat terra valde c. lat. ae. (expavit), terra autem stupebat valde syr., et obstupuit terra valde propter tales res ar.[1], et obstupuit terra ar.[2], om. arm.

3. et ego — evigilavi (ita v. d. Vlis, vigilavi codd.) c. lat., et ipse evigilavi magno stupore et tremore et magno timore ar.[1], et ego expavi in multa investigatione et in magno timore evigilavi ae., ego autem a multitudine terroris et a magno timore vigilavi syr., et expavi et evigilavi ar.[2] — et dixi spiritui (spiritu Fabric.) meo c. lat. ae. syr. ar.[2] (dicens spiritui meo), et dixi in spiritu meo ar.[1] —

4. Ecce tu praestitisti mihi haec (Tur., hoc vulg.) omnia c. lat. (omnia om.), tu mihi praestitisti totum hoc (haec omnia) ae. syr., tu

haec omnia in eo quod scrutaris vias Altissimi. [5]ecce adhuc fatigatus sum animo et spiritu meo invalidus sum valde, et nec modica est in me virtus a multo timore quem expavi nocte hac. [6]nunc ergo orabo Altissimum, ut me confortet usque ad finem." [7]et dixi: „Dominator domine, si inveni gratiam ante oculos tuos, et si iustificatus sum apud te prae multis, et si certo ascendit deprecatio mea ante faciem tuam, [8]conforta me et ostende servo tuo mihi interpretationem et

---

me induxisti in haec omnia ar.[2], ecce haec me docuerunt ar.[1] — in eo quod scrutaris vias Altissimi c. lat. ae., quia scrutaris vias Altissimi syr., ut scrutareris notitiam viarum Altissimi ar.[2], ut scrutarer et diligentius inquirerem vias Altissimi ar.[1]

5. ecce adhuc fatigatus sum animo c. lat., et ecce dissolutus sum in anima mea syr., et ecce cor meum abiit ar.[1], et fatigatus est animus meus ae., et anima mea exigua fiebat in me ar.[2] — et spiritu meo invalidus sum valde c. lat., et spir. meus laboravit in me plurimum ar.[1], et laboravit spir. meus valde ae., et spir. meus defecit valde syr., et cor meum dissolvebatur ar.[2] — et nec modica est in me virtus a multo timore quem (quam solus Sabater.) expavi nocte hac c. lat. ae. (virtus ulla) syr. (superfuit, timui), neque reliqua erat in me ulla virtus (vis) propter hunc magnum laborem plenum metu qui me afflixit nocte hac ar.[1]

6. c. lat. ar.[1] (oro) ae. syr. (et confortabit me), om. ar.[2]

7. et dixi: Dominator domine c. lat. syr. (o ante dominator), tum dixi: O domine, mi domine ar.[1], et dixi: Domine, mi domine ae., et dixi: O domine ar[2] — si inveni gratiam ante oculos tuos c. lat. ae. syr. (in oculis tuis), si gratiam inveni in facie tua ar.[1], om. ar.[2] — et si iustificatus sum apud (Tur. ante) te prae multis c. lat., et si tu me magis honorasti quam dignus eram et me exaltasti plurimum ar.[1], et si valde factus sum beatus ante te ae., et si vere beatus sum apud te prae multis syr., si tibi adhaereo ar.[2] — et si certo (certa Tur., certe vulg.) ascendit deprecatio mea ante faciem tuam c. lat. ae. (ascenderit, precatio), et si in veritate ascendit deprecatio mea ante maiestatem faciei tuae syr., om. ar.[1] (sed cf. v. 8) ar.[2] —

8. conforta me c. lat. syr., conforta vim meam, et si oratio mea ascendit ad te, conforta me ar.[1], serva me et conforta me ae, om. ar.[2] — et ostende servo tuo mihi interpretationem et distinctionem visus horribilis huius c. lat., et ostende mihi servo tuo interpretationem et distinctionem visus huius quem vidi syr., et narra servo tuo interpreta-

distinctionem visus horribilis huius, ut plenissime consoleris animam meam. [9]dignum enim me habuisti ostendere mihi temporum finem et temporum novissima."

et dixit ad me: [10]„Haec est interpretatio visionis huius. [11]Aquilam quam vidisti ascendentem de mari, hoc est quartum regnum quod visum est in visione Danieli fratri tuo, [12]sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor. [13]ecce dies venient, et exsurget regnum super

---

tionem somnii horribilis huius ae., et ostende mihi interpretationem horribilium visionum ar.[1], doce me interpretationem harum visionum et instrue me ar.[2] — ut plenissime consoleris animam meam c. lat. ar.[1] syr. (plene) ae. (laeteris), om. ar.[2] —

9. dignum enim me habuisti c. lat., beatum enim me fecisti ae., non enim quia dignus sum, reputasti me syr., et dignum me habeas ar.[1], om. ar.[2] — ostendere mihi temporum finem et temporum novissima c. lat. (Sg. Tur., temporum finem et om. vulg.), ut revelares mihi finem temporum et novissimum horarum syr., cui ostendas finem temporum, et ultima tempora interpretare mihi ar.[1], quod ostendisti mihi temporum novissima et de finibus dierum mundi ae., om. ar.[2] — et dixit ad me c. lat. ar.[1] ae., et respondit et dixit ad me syr., dicens ar.[2] —

10. c. lat., haec est interpretatio et explicatio visionis quam vidisti ar.[1], haec est interpretatio somnii tui quod vidisti ae., haec est interpretatio visionis quam vidisti syr., haec est interpretatio somnii quod vidisti arm., om. ar.[2] —

11. aquilam quam vidisti ascendentem de mari c. lat. ar.[1] syr.; aquila (quae) ascendit (- ebat) de mari ae. arm. ar.[2] — hoc est quartum regnum c. ar.[1] ae. (om. hoc) arm. syr. ar.[2], hoc est regnum lat. — quod visum est in visione Danieli fratri tuo c. lat. (in visu Danielis fratris tui Tur.) ae. syr. (fratri tuo Danieli), quod frater tuus Daniel propheta vidit ar.[1], quod fratri tuo Danieli revelatum est arm., quod vidit frater tuus Daniel ar.[2]

12. sed non est (est om. Tur.) illi interpretatum, quomodo (c. Sg. Tur., quoniam vulg.) ego nunc tibi interpretor lat., sed res ei non ita explanatae sunt, quomodo eas tibi nunc explanabo ar.[1], sed ei non ita revelatum est, quemadmodum ego tibi revelo arm., sed non est illi interpretatum, quomodo nunc tibi interpretor, aut quomodo interpretatus sum tibi syr., et haec est eius interpretatio ar.[2]

13. ecce dies venient, et exsurget regnum super terram, et erit timor acrior (timoratior bene Volkmar, sc. ἡ βασιλεία) omnium regno-

terram, et erit timoratius omnibus regnis, quae fuerunt ante id. [14]regnabunt autem in eo reges XII, unus post unum. [15]secundus autem quum regnabit, ipse tenebit amplius tempus prae XII. [16]haec est interpretatio XII alarum quas vidisti. — [17]et quam audisti vocem locutam et non de capitibus eius exeuntem, sed de medio corporis eius, [18]haec est

---

rum (πασῶν τῶν βασιλειῶν) quae fuerunt ante eum (l. id) lat., ar.[1] ae. arm. (omnibus regibus qui antea fuerunt) syr., dies venient, in quibus exsurget rex super terram et validior erit timore quam reges terrae ar.[2]

14. c. lat. ae. (unus post unum om.) syr. (et regnabunt), et ex eo surgent XII reges, primus et post eum secundus ar.[1], et ante id regnabunt in eo XII reges, unus post alium arm., et regnabit XII reges, qui successive secuti sunt ar.[2]

15. secundus autem quum regnabit, ipse tenebit amplius tempus prae XII c. syr., nam secundus incipiet regnare, et ipse tenebit amplius tempus prae XII lat., et secundus regnabit multum tempus prae XII ar.[1], qui regnabit secundus, ille tenebit amplius tempus prae XII ae., et secundus regnabit multum tempus ar.[2]

16. c. lat. syr., et haec est vis interpretationis XII alarum, quas vidisti pertinentes ad aquilam ar.[1], et haec est interpretatio eius, nempe XII alarum quas vidisti ae., haec est interpretatio XII alarum quas vidisti arm., om. ar.[2]

17. c. lat. (quae locuta est, non) ae. syr. (capite) arm. (de corpore eius), et similiter vidisti vocem, quod non locutus est de capite, sed de medio laterum eius ar.[1], om. ar.[2]

18. c. lat. (qui εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ vertit in suum initium), haec est interpretatio sermonis: ecce in temporibus huius regni erit conturbatio et commotio et non modica divisio, et patietur calamitatem et in tribulatione erit in ipso extremo interitus, sed non cadet hoc tempore, sed revertetur ad priorem principatum ar.[1], haec similiter est interpretatio eius: de medio corporis regni illius nascentur contentiones non modicae, et periclitabitur ut cadat, sed non cadet tunc, sed constituetur in terra locus ditionis ae., haec vox significat, quoniam e medio tempore illius regni non paucae divisiones venient, appropinquabit ad interitum, tamen nondum lababit, sed se elevans priorem principatum retinebit arm., hoc est verbum, quoniam inter tempus regni illius erunt divisiones multae, et periclitabitur ut cadat, et non cadet tunc, sed iterum constituetur in suum principatum pristinum.

interpretatio: quoniam post tempus regni illius nascentur contentiones non modicae, et periclitabitur ut cadat, et non cadet tunc, sed iterum constituetur in suum imperium. — [19]et quoniam vidisti subalares VIII crescentes ex alis eius, haec est interpretatio: [20]exsurgent in ipso VIII reges, quorum erunt tempora levia et anni citati, et duo quidem ex ipsis perient [21]appropinquante tempore medio, IV autem servabuntur in tempore, quum incipiet appropinquare tempus eius ut finiatur, duo vero in finem servabuntur. — [22]et quo-

---

19. et quoniam vidisti subalares VIII crescentes (cohaerentes codd.) ex alis eius, haec est interpretatio lat., tum vidisti quod aliae VIII alae surrexerunt ex alis aquilae, haec est interpretatio ar.[1], et illud, (quod vidisti) ex alis eius exiisse capita, haec similiter est interpretatio eius ae., et quod alas supernumerarias multas, quae circum alas magnas creverunt, vidisti, hoc significat arm., et quoniam vidisti alas modicas VIII, quae prodierunt sub alis eius, hoc est verbum syr., om. ar.[2]

20. c. lat., exsurgent VIII reges, quorum dies leves erunt et constantes et quieti, et tempora eorum definiti, et duo ex his peribunt ar.[1], exsurgent in ipso VIII reges, et malae erunt alae eorum annique eorum, et breves eorum dies erunt, et duo quidem ex ipsis celeriter peribunt ae., exsurgent ex eo VIII reges, quorum tempora festinantes, et quorum dies celeres erunt, duo ex his evanescent arm., exsurgent ex eo VIII reges, quorum erunt tempora levia, et horae citatae, et duo ex ipsis perient syr., et ex iis exibunt VIII reges brevi tempore regnantes, et morientur duo ex his ar.[2]

21. c. lat. (secundum Vlisii emendationem; nam codd.: appropinquante autem tempore medio IV servabuntur etc.), appropinquante tempore eorum, et IV servabuntur usque ad tempus, quum similiter recipient perfectionem suam, et duo servabuntur usque ad extremum ar.[1], in mediis eorum temporibus constitutis ae., appropinquante tempore et potentia eius maturescente, IV ad tempus suum servabuntur, quum perfectio temporis ei appropinquabit, duo super terram servabuntur arm., quum adveniet tempus quod medium erit, et IV servabuntur ad tempus, quum adveniet tempus eius ut finiatur, duo vero in finem servabuntur syr., et manebunt IV usque ad finem temporis ar.[2]

22. c. lat., similiter vidisti tria capita, quae in quiete et requie erant, haec est interpretatio eorum ar.[2], et illud quod vidisti tria capita tacentia, haec similiter interpretatio eius ae., et quod tria capita eius quiescentia et tacentia vidisti, hoc significat arm., et quoniam vidisti in

niam vidisti tria capita quiescentia, haec est interpretatio: [23]in vovissimis diebus suscitabit Altissimus tres reges, et renovabunt illi multa et dominabuntur terrae [24]et iis qui habitant in ea cum labore multo super omnes qui fuerunt ante hos. propter hoc ipsi vocati sunt capita aquilae. [25]isti enim erunt, qui recapitulabunt impietates eius, et qui perficient novissima eius. — [26]et quoniam vidisti caput maius

---

ea tria capita quiescentia, hoc est verbum syr., et capita quiescentia, hoc significat ar.[2] —

23. in novissimis diebus c. ae., in novissimo temporum syr., in fine temporis ar.[2], in novissimis eius lat., in ultimo fine perfectionis eorum ar.[1], in fine eius arm. — suscitabit Altissimus c. lat. ar.[1] ae. arm. syr., Altissimus instituet ar.[2] — tres reges c. ar.[1.2] ae. arm. syr., tria regna lat. — et renovabunt illi multa c. lat. emendato (revocabunt illa codd.), et innovabunt multa ae., et hi multa novabunt arm., et renovabunt in eo multa syr., et in temporibus eorum erit multa conturbatio compluresque rerum commutationes ar.[1], om. ar.[2] — et dominabuntur terrae c. lat. (terram codd.), et comprimeut (vexabunt) terram ar.[1] ae., et terram (v. seqq.) arm., et conterent terram syr., qui terram conturbabunt ar.[2] —

24. om. ar.[2] — et iis qui habitant in ea c. lat. (iis om.), ae. (iis om.), et habitatores eius arm. syr., et eos qui in ea sunt ar.[1] — cum (in) labore multo super omnes qui fuerunt ante hos (eos) c. lat. syr., multo timore et super omnes qui fuerunt ante hos ae., multo maiori vi castigabunt, quam omnes qui antea fuerunt arm., magnitudine iniustitiae et malis poenis, magis quam illi qui ante eos fuerunt ar.[1] — propter hoc ipsi vocati sunt capita aquilae c. lat. ae. (et praem.) arm., propterea vocati sunt capita aquilae arm., propterea eos vocaverunt capita aquilae ar.[1] —

25. c. lat., propterea quod erant capita finiendae toti impietati et confiniendis omnibus eorum peccatis et impietatibus et complendo ultimo fini eorum ar.[1], ista enim capita regni erunt fines regni ae., illi fient caput regni et finem eius implebunt arm., ipsi enim erunt qui renovabunt impietatem eius, et ipsi perficient et novissimum eius syr., et usque ad finem temporis manebunt ar.[2]

26. (om. ar.[2]) — et quoniam vidisti caput maius non apparens c. lat., et quoniam vidisti interitum capitis, quod maximum eorum erat ar.[1], et illud quod vidisti unum caput maius periisse ae., et quod magnum caput deletum et destructum vidisti arm., et quoniam vidisti

non apparens, haec est interpretatio eius: quoniam unus tantum ex eis super lectum suum morietur, et tamen cum tormentis. [27]illi autem duo qui perseveraverint, gladius eos comedet. [28]unius enim gladius comedet, qui cum eo, sed tamen et hic gladio in novissimis cadet. — [29]et quoniam vidisti duas subalares traiicientes super caput quod est in dextera parte, haec est interpretatio: [30]hi sunt, quos con-

---

illud unum caput maius quod interiit syr. — quoniam unus tantum ex iis super lectum suum morietur c. syr. lat. (tantum om.), unus ex iis morietur in lecto ar.[1], quod unus ex eis est solus, qui super lectum suum morietur ae., unus ex iis finietur arm. — et tamen cum tormentis c. lat. ae., etiam ipse autem cum tormentis syr., et postea punibitur ar.[1], cum doloribus arm. —

27. (om. ar.[2]) c. syr., nam duo qui perseveraverint, gladius eos comedet lat., et duo alii qui relinquentur peribunt gladio ar.[1], et duo qui perseveraverint, gladius eos comedet ae., et duo qui relinquentur, eos gladius comedet arm.

28. (om. ar.[1.2] ae.) c. lat. (Tur., hic vulg.), quoniam gladius unius comedet gladium (socium emend. Ceriani) suum, at vero etiam ipse, in novissimo in gladio cadet syr., et inter se etiam ipsi simul in gladium cadent arm. —

29. (om. ar.[2]) c. lat. (subter emendare voluit v. d. Vlis cf. XI, 24), similiter quoniam vidisti, quod duae parvae alae se elevarunt in altitudinem a dextero latere capitis, haec est interpretatio significationis ar.[1], et illud quod vidisti duo capita, quae migraverunt ad caput, quod est in dextera parte, haec est interpretatio eius ae., et quod supernumerarias alas se ad caput a dextero latere inclinare vidisti, hoc significat eos arm., et quoniam vidisti duas alas quae transierunt ad caput quod in dextero latere, hoc est verbum syr. — voc. super apud lat. ae. etiam III, 17 respondet vocabulo ἐπί (ad syr.).

30. (om. ar.[2]) c. lat. (ubi solus Tur. cum hoc versu coniunxit: sicut vidisti), scilicet quod Altissimus eos servabit usque ad ultimum finem, qui ab initio erant in infimo destructionis, et totus finis convenit initio, sicut vidisti ar.[1], hi sunt, quos conservavit Altissimus in finem suum, in quibus erit initium finis, et erit magna turbatio, ut vidisti ae., quos Altissimus in finem suum conservavit, quia principatus eorum indignus et tumultu plenus est arm., hi sunt, quos servavit Altissimus in finem suum, et regno eorum erit finis, et turbationis erit plenum, sicut vidisti syr.

servavit Altissimus in finem suum, hoc est regnum exile et turbationis plenum, sicut vidisti. — [31] et leonem quem vidisti de silva evigilantem et loquentem ad aquilam et arguentem eam et iniustitias ipsius per omnes sermones eius, sicut audisti: [32] hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem dierum, qui orietur ex semine Davidis et veniet et

---

31. (et leo ar.², om. reliquis) c. lat. (sicut vidisti codd.), et leo quem venientem vidisti e deserto et rugientem et loquentem ad aquilam et eam vituperantem propter iniustitiam oppressionis eius, et omnis sermo quem illi dixit, ut audisti ar.¹, et quoad istum leonem, quem vidisti e campo surgentem et rugientem et loquentem ad aquilam et arguentem eum omnium peccatorum; haec est interpretatio (eius, quod) audisti ae, ut leonem conspexisti et e cavea surgentem vidisti, salientem, e somno concitantem, latrantem, ad aquilam loquentem eiusque iniuriae omnibus verbis quae audisti occurrentem arm., et quod vidisti leonem, qui de silva evigilavit clamans et rugiens et loquens ad aquilam, et arguebat eam de inignitatibus eius, et omnes sermones, sicut audisti syr.

32. hic est Unctus c. lat. (Sg., ventus vulg.) arm. syr., hic est rex ar.², hic est [prophetia de domino Messia] is ar.¹, (leo) est is ae. — quem reservavit (Sg. Tur., servavit vulg.) Altissimus c. lat. ae., quem Altissimus servavit et superisse fecit ar.¹, quem servat Altissimus syr., quem Altissimus servabit ar.², quem Altissimus mittet arm. — in finem dierum c. ae. syr., in finem (Tur. add. suum) lat., in novissimis temporibus ar.¹ arm., usque ad finem temporis ar.² — qui orietur ex semine Davidis et veniet et loquetur c. syr., qui surget e semine Davidis et veniet et colloquetur ar.¹, ex semine Davidis et ille est, qui veniet et loquetur ae., et is est qui veniet e semine Davidis et surget et adveniet ar.², om. lat. arm. — ad eos de impietate ipsorum c. lat. emendate (ad eos et impietates ipsorum), cum eis et arguet eos de impietate eorum syr., iis de impietate quam commiserunt ar.¹, iis de peccatis eorum ae., et homines commonebit ar.², om. arm.? — et arguet illos scelerum eorum c. ae., et vituperabit eos propter impietates et iniurias eorum ar.¹, et super maleficio eorum exprobrabit illos syr., et arcebit a sceleribus eorum ar.², et (om. Tur.) arguet illos lat., om. arm.? — et incutiet (infulcit Sg.) coram ipsis desperationes (τολμήματα, disceptiones vulg., spretiones Sg. Tur.) eorum c. lat., et eos cognoscere faciet improbitatem eorum ar.¹, et coacervabit voluntatem eorum coram iis ae., et ordinabit coram eis iniquitatem eorum syr., et dehortabitur a vitiis eorum et negligentiis eorum ar.², om. arm.? —

loquetur ad eos de impietate ipsorum, et arguet illos scelerum eorum et incutiet coram ipsis desperationes eorum. [33] statuet enim eos in iudicio vivos, et erit quum arguerit eos, tunc corrumpet eos. [34] residuum autem populum meum liberabit in misericordia, qui salvati sunt super fines meos, et iucundabit eos, quoad usque veniet dies finis diei iudicii, de quo locutus sum tibi ab initio.

[35] hoc somnium quod vidisti, et hae interpretationes. [36] tu ergo solus dignus fuisti scire Altissimi secretum hoc. [37] scribe ergo omnia ista in libro quae vidisti et pone ea in

---

33. c. lat. (iudicium Tur., corripiet codd.), et praeter haec omnia eos statuet coram iudicio suo vivos, et quum eos exprobrabit, tum peribunt ar.[1], et prius statuet eos in iudicio vivos, et erit, quum arguerit eos, tunc perdet eos ae., statuet enim eos coram me in iudicio eorum vivos, et quum arguerit eos, tunc perdet eos syr., et eos producet et eos ducet-iudicandos et eos aestimabit secundum facta eorum ar.[2]

34. residuum autem populum meum liberabit in misericordia c. syr., nam residuum populum meum liberabit cum misericordia ae., et reliquus populus liberabitur per misericordiam et miseriationem ar.[1], et postea populum servabit secundum gratiam eius ar.[2] — qui salvati sunt super fines meos (ἐπὶ τῶν ὁρίων μου) c. lat., qui salvati sunt in iudicio meo (ἐπὶ τῶν ὅρων μου) ae., eos qui permanserunt in finibus meis syr., et ii qui servandi sunt, erunt in monte (ἐπὶ τῶν ὀρέων) sanctitatis meae ar.[1], hi sunt ii, qui miracula mea norunt ar.[2] — quoadusque veniet (Tur. veniat) finis diei iudicii c. syr. lat. (dies iudicii), donec veniet perfectio iudicii ar.[1], quoadusque veniet dies iudicii ae., in tempus ar.[2] — de quo locutus sum tibi ab initio c. lat. ae. syr., de quo locutus sum tibi ar.[1], ut dixi tibi ar.[2]

35. (om. ar.[2]) c. lat., haec est visio quam vidisti, et haec est significatio interpretationis eius ar.[1], et haec est interpretatio somnii ae., haec est visio quum vidisti, et haec est interpretatio eius syr. —

36. (om. ar.[2]) c. lat., et tu solus dignus visus es secretis Altissimi ar.[1], et te solum fecit Altissimus ut scias secretum hoc ae., et tu solus dignus fuisti scire secretum Altissimi syr. —

37. c. lat. (pones Sg.), scribe omnia quae vidisti in libro et pone eum in loco abscondito ar.[1], sed scribe omnia ista in libro quae vidisti ae., scribe ergo in libro ista omnia quae vidisti et pone ea in loco abscondito syr., scribe ergo in libro ista omnia quae vidisti et quae communicasti et pone ea in loco abscondito ar.[2]

loco abscondito. [38] et docebis ea sapientes de populo tuo, quorum corda scis posse capere et servare secreta haec. [39] tu autem adhuc sustine hic alios dies VII, ut tibi ostendatur, quidquid visum fuerit Altissimo ostendere tibi.“ [40] et profectus est a me.

Nach dieser Herstellung meine ich wohl die Frage thun zu dürfen: zu welcher andern Zeit, als genau 30 vor Chr., denn dieses merkwürdige Gesicht irgend stimmt, und was anders der Adler mit seinen 12 grossen, 8 kleinen Flügeln, seinen drei Häuptern nur darstellen kann, als das griechisch-römische Weltreich, wie es, von Alexander d. Gr. begründet, durch die Seleukiden in das römische Dreigestirn: Julius Cäsar, Antonius, Octavianus ausging. Der Adler, welcher hier das vierte und letzte heidnische Weltreich[1]) darstellt, braucht wahrlich nicht von vorn herein das römische Reich zu bedeuten. Ganz abgesehen von der assyrischen und persischen Symbolik[2]), erscheint bereits bei Ezechiel 17, 3 der ἀετὸς ὁ μέγας ὁ μεγαλοπτέρυγος ὁ μακρὸς τῇ ἐκτάσει πλήρης ὀνύ-

38. c. lat., et ostende eum sapientibus et prudentibus viris populi tui, quos scis eum recepturos esse in corda et servaturos secretum eius ar.[1], et docebis ea sapientes populi, quos scis posse servare in cordibus suis secretum hoc ae., et doce ea sapientes populi tui, quorum corda nosti posse capere ad servandum mysteria haec syr., et doce ea sapientes populi tui, quos scis valere intellectu et dignos esse cognitione revelationis Altissimi, ceteri quibus mandavit, divisi sunt inter vera et falsa ar.[2]

39 c. lat. syr , quod autem te attinet, hic morare VII alios dies, ut Altissimus tibi ostendat quae te docere vult ar.[1], tu autem adhuc mane hic dies VII, ut videas quidquid voluerit Altissimus ostendere tibi ae., et mane hic adhuc VII dies, ut tibi revelet quae voluerit ar.[2] —

40. c. lat. syr., tum profectus est a me ar.[1], et postea profectus est a me ae., et tum reliquit me ar.[2]

1) Nicht „die abstracte Hegemonie der Welt,“ wie Langen a. a. O. S. 128 mir unterschiebt.

2) Vgl. Movers, Phönicier I S. 68, Winer B. R. W. B. unter Nisroch.

χων als Bild von Chaldäa, ein ἀετὸς ἕτερος μέγας μεγαλοπτέρυγος πολὺς ὄνυξι (17, 7) als Bild von Aegypten, wie auch Jeremia 48, 40. 49, 22 den Nebukadnezar als Adler darstellt. Das B. Daniel (7, 4, vgl. 4, 30) stattet das erste heidnische Weltreich mit Adler-Flügeln aus, die jüdische Sibylle (Orac. Sibyll. III, 611) bezeichnet den Antiochos Epiphanes als αἰετὸς αἴθων, das B. Henoch 90, 2 f. die griechischen Herrscher (Syriens) als Adler. Pseudo-Esra rüstet seinen Adler zunächst mit 12 grossen Flügeln aus, welche 12 nach einander herrschende Könige sein sollen (12, 14). Henoch 90, 17 hatte die 12 Seleukiden seit Antiochos Epiphanes bis auf Antiochos IX von Kyzikos als die 12 „letzten Hirten" oder heidnischen Herrscher bezeichnet [1]). Hier wird schon von Alexander d. Gr. an ausgeholt. Der makedonische Welt-Eroberer ist der erste von den 6 Flügeln der rechten Seite, welcher auf dem Gipfel seiner Herrschaft über die ganze Erde plötzlich verschwindet, so dass nicht einmal seine Stätte erscheint (11, 12. 13), d. h. ohne ein wirklich nachfolgendes Herrscher-Geschlecht seines Stammes untergeht. Freilich will auch Langen (S. 130) hier, vielmehr an Cäsar denken, weil der zweite König nothwendig Augustus sein müsse. Von dem zweiten Flügel wird 11, 13—17 gesagt, dass er sich besonders lange erhielt, und dass keiner nach ihm auch nur die Hälfte seiner Herrschaftszeit erreichen soll. Müssen wir dessbalb aber nothwendig an Augustus denken, dessen Herrschaft, von dem ersten Consulate 43 v. Chr. bis zu seinem Tode 14 u. Z. ganze 57 Jahre dauerte, und unter dessen Nachfolgern erst Constantin d. Gr. (306 — 337 u. Z.) mehr als die Hälfte jener Zeit (31 Jahre) ausfüllte? Ist es unmöglich, hier den Seleukos I. Nikator zu verstehen, dessen 43jährige Herrschaft (323—280 v. Chr.) sein Nachfolger Antiochos III. d. Gr. (224 — 187) mit 37 Herrschaftsjahren beinahe einholte? Keineswegs, wenn man nur mit dem Ge-

1) Vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 122, dazu die Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1860, S. 326. 1861, S. 217. 1862, S. 219 f.

sichte selbst die 6 grossen Flügel zur rechten (11, 12—19), und die 6 grossen Flügel zur linken Seite genau auseinander hält[1]). Dann ist der dritte Flügel (11, 18) Antiochos I. Soter mit 19jähriger Herrschaft (280—261 v. Chr.), und 11, 19 (et sic contingebat omnibus alis singulatim principatum gerere et iterum nusquam apparere) bezieht sich lediglich auf Antiochos II. Theos (261—246) mit 15jähriger, Seleukos II. Kallinikos (246—229) mit 19jähriger, Seleukos III. Keraunos (227—224) mit 3jähriger Herrschaft. Von diesen Nachfolgern konnte zu Seleukos I. buchstäblich richtig 11, 17 gesagt werden: nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius. Die Deutung des Gesichts, welche die 12 Flügel gleich zusammenfasst, ohne die rechte und die linke Seite zu unterscheiden, sagt eben desshalb 12, 15 nur: secundus autem quum regnabit, ipse tenebit amplius tempus prae XII, was auf alle Nachfolger des Seleukos buchstäblich zutrifft.

Die Flügel zur linken Seite (11, 20—22) müssen also die Seleukiden von Antiochos III. d. Gr. (224—187) an bedeuten. Während Langen (S. 132) die Deutung der 12 grossen Flügel auf die julischen Kaiser von Cäsar bis auf Nero, deren doch bloss 6 sind (Cäsar, Augustus, Tiberius, Cajus, Claudius, Nero), nur durch die verzweifelte Behauptung aufrecht erhalten kann, die Zwölf sei überhaupt nur eine runde Zahl: kann ich die seleukidischen Herrscher meinerseits genau nachrechnen. Appian (Syr. 66—69), welcher die unächten Seleukiden Alexander Balas (150—146) nebst dessen Sohne Alexander VI (144—142) und ihrem Diener Diodotos oder Tryphon (142—137) ausdrücklich ausschliesst, überhaupt nur 17 seleukidische Könige, also, Alexander d. Gr. mitgerechnet, 18 solche Könige kennt, rechnet hier: 1. (oder in unsrer Folge: 7.) Antiochos III. d. Gr. (224—187),

---

1) Die LA. a dextera parte 11, 20 findet sich zwar in lat. ae. (vulg.) arm., kann aber schlechterdings nur eine verunglückte Verbesserung sein, zu welcher die Auslassung in ar.[1.2] den Uebergang bildet.

2. (8.) Seleukos IV. Philopator (187—175), 3. (9.) Antiochos IV. Epiphanes (175—163), 4. (10.) nicht den 9jährigen Knaben Antiochos V. Eupator (164—162), sondern gleich Demetrios I. Soter (162—150), 5. (11.) dessen Söhne Demetrios II. Nikator (146—125) und 6. (12.) Antiochos VII. Sidetes (137—128). Da wären die 6 grossen Flügel der linken Seite fertig, und sehr wohl mochte von ihnen 11, 20. 21 gesagt werden: et ex his erant quae tenebant (principatum), sed statim non comparebant, et aliae ex eis erigebantur, sed non tenebant principatum. Man denke an die unterbrochene Herrschaft des Demetrios II. (146—138. 128—125), an den einen Sohn des Seleukos IV., welchen Antiochos IV. ermorden liess [1]), den bald getödteten Sohn dieses Königs (Antiochos V), auch wohl an den einen Sohn des Demetrios II, nämlich jenen Seleukos V (125 v. Chr.), welchen seine eigene Mutter Kleopatra, mit Appian (c. 69) zu reden, *εὐθὺς ἐπὶ τῷ πατρὶ Δημητρίῳ τὸ διάδημα ἐπιθέμενον ἐπιτοξεύσασα ἔκτεινεν.* Diesen Seleukos V., welchen Appian noch unter den seleukidischen Königen mitzählt, konnte Pseudo-Esra sehr wohl mit jener Bemerkung abgethan zu haben meinen, also gar nicht besonders mitzählen [2]). Die beste Bestätigung unsrer Deutung bietet die eigenthümliche Erscheinung, dass das Gesicht mit den 6 grossen Flügeln der linken Seite noch zwei kleine verschwinden lässt und bei einem Zeitabschnitte ausruht, als nur noch 6 kleine Flügel und die 3 Häupter

---

1) Vgl. A. v. Gutschmid (Rhein. Museum für Philologie 1860. II. S. 316 f.), meinen Esra und Daniel S. 82, Anm.

2) Eusebius (Chron. lib. II, in A. Mai's Scriptorum veterum nova collectio Tom. VIII, Rom. 1833 p. 276) rechnet wohl den Antiochos V. Eupator noch mit als 9ten Seleukiden-König, den Alexander Balas als 11ten, geht aber von Demetrios II als 13tem, ohne den Seleukos V. zu erwähnen, sofort zu Antiochos VIII. Grypos (als 14tem) und Antiochos IX, von Kyzikos (als 15tem) über. In der eigentlichen Chronik p. 361 sq. steht Demetrios II als 12ter und 14ter Seleukiden-König vor und nach Antiochos Sidetes, so dass Antiochos Grypos und Antiochos Kyzikenos als 17ter und 18ter folgen.

übrig sind (11, 22. 23). Da sind wir ja in der Deutung zu jener Zeit gekommen, da post tempus regni illius (XII alarum) nascentur contentiones non modicae, et periclitabitur ut cadat etc. (12, 18), als die beiden ersten kleinen Flügel verschwinden appropinquante tempore medio (12, 20. 21). Die beiden ersten, noch nennenswerthen, Kleinflügel sind offenbar die beiden seleukidischen Gegenkönige: Antiochos VIII. Grypos (125—96), des Demetrios II. und der Kleopatra Sohn, und Antiochos IX. von Kyzikos (113—95), des Antiochos VII. Sidetes und derselben Kleopatra Sohn, mit welchen das Seleukiden-Reich wirklich an den Abgrund des Untergangs kam[1]). Wer sollen die zwei ersten „Usurpatoren" des Cäsaren-Throns von Cäsar bis auf Nero, an welche Langen (S. 133) denkt, denn nur gewesen sein? Und wie können dieselben hier als Herrscher aufgezählt sein, wenn sie doch, wie derselbe sagt, nicht einmal zur Herrschaft kamen?

Von den 6 noch übrigen Kleinflügeln trennen sich zwei und bleiben unter dem rechten Haupte, um erst ganz zuletzt aufzutreten (11, 24. 12, 2. 3). Von diesen beiden Kleinflügeln, welche bis zum Ende aufbewahrt werden sollen (12, 21. 29. 30), dürfen wir vorerst absehen[2]), um erst mit den 4 Kleinflügeln, welche in loco suo blieben (11, 24), in's Reine zu kommen. Der erste erhob sich und verschwand sogleich (11, 26), offenbar Seleukos VI. (95—93), des Antiochos VIII. Grypos Sohn. Der zweite verschwand noch schneller, als der erste (11, 27), offenbar Antiochos X. Eusebes (93), des Antiochos IX. von Kyzikos Sohn, welcher

1) Eusebius Chron. p. 363 sagt bei diesen beiden Königen: ita et successione regnabant invicem adversum se dimicantes (*καὶ οὕτως ἐκ διαδοχῆς ἐπολέμουν ἀλλήλους*).

2) Grundfalsch denkt Langen (S. 133 f.) bei diesem Kleinflügel-Paare an den einzigen Nerva, welcher sich bei dem rechten Haupte (Domitian) verborgen habe und nach demselben zur Herrschaft gekommen sei!

nach Josephus Ant. XIII, 3, 4 *ταχέως ἀπέθανεν.* Die beiden letzten von diesen Kleinflügeln, welche kaum zur Herrschaft gelangen (11, 28), werden wir dann aufzusuchen haben unter Philippos und Demetrios Eukäros, zwei Söhnen des Grypos, welche schon dem Antiochos X. das Reich streitig machten, und Antiochos XIII. Asiaticus, des Eusebes Sohn, welchen Appian c. 69 nur *ἐν ταῖς ἀσχολίαις ταῖς Πομπηίου* ein einziges Jahr lang herrschen lässt. Es werden wohl gemeint sein Demetrios Eukäros, nach Athenäos XIII. p. 593 a *ὁ τῆς διαδοχῆς τελευταῖος,* und Antiochos XIII. Asiaticus, der letzte seleukidische König nach Appian[1]). Wie es mit der Deutung auf die römischen Kaiser steht, erhellt schon aus Langen's Erklärung (S. 134), diese beiden Kleinflügel-Paare bedeuten Galba und den noch kürzere Zeit herrschenden Otho, wobei an ein genaues Zusammentreffen zwischen Bild und Geschichte gar nicht zu denken sei.

So wären wir mit den 18 geschichtlichen Griechen-Königen zu Ende, und nach der Zeit, quum incipiet appropinquare tempus eius ut finiatur, folgt nun die Zeit des Endes selbst (12, 21). Das Adler-Reich scheint gefallen zu sein. Aber wir lasen ja 12, 18: et non cadet tunc, sed iterum constituetur in suum imperium. Es sind ja noch übrig die 3 Häupter und 2 Kleinflügel, welche aus der Ordnung herausgetreten und zu dem rechten Haupte übergegangen sind. Von den drei noch übrigen Häuptern erwacht zuerst das grosse Haupt, nimmt die beiden andern Häupter mit sich und verschlingt die beiden Kleinflügel (die beiden letzten Seleukiden), welche zu herrschen gedachten. Durch alles Bisherige ist es uns verwehrt, hier, wie auch Langen

1) Eusebius a. a. O. geht von Antiochos Grypos (14) und Antiochos Kyzikenos (15) sofort zu Philippos als 16tem und letztem seleukidischen Könige über. In der eigentlichen Chronik p. 364 schliesst die Reihe der Seleukiden mit XVII. Philippus annis II. Inzwischen erwähnt Eusebius: Seleucus (VI) ab Antiocho (X) filio Cyziceni vivus exuritur, dazu Antiochus (XIII. Asiaticus) in Parthos fugiens Pompeio se deinceps tradidit, post quem Philippus captus est a Gabinio.

(S. 130) will, an Vespasianus und die beiden andern Flavier Titus und Domitianus zu denken. Wohl aber ist das grosse Haupt Cäsar, dessen erster Consulat 64 v. Chr. als sein Erwachen oder als der Anfang seiner Herrschaft vorgestellt wird. Gerade consule Caesare zog Pompejus das Seleukiden-Reich in Syrien ein. Und wenn Cäsar schon die beiden andern Häupter mit sich nimmt, so sind dieselben doch noch nicht als erwacht oder schon herrschend vorzustellen, so dass recht gut, wie die 3 Häupter ja von Anfang an vorhanden sind, die beiden Erben seiner Macht: Antonius als das linke, Octavianus als das rechte Haupt, gemeint sein können [1]). Der dreiköpfige Adler, das römische Reich in der Verfassung des Triumvirats, welcher aus der Republik allmälig in die Monarchie hinüberleitete, herrscht nun mächtiger und gewaltiger über den ganzen Erdkreis, als alle frühern Adler-Könige (11, 32), was auf Vespasianus in Vergleichung mit Cäsar und Augustus gar nicht zutrifft, wohl aber auf Cäsar, selbst mit Alexander d. Gr. verglichen. Insbesondere haben die Juden unter diesen 3 Häuptern gelitten. Seitdem Pompejus 63 v. Chr. Jerusalem erobert und seine Mauern niedergerissen, schleifte Gabinius (57 v. Chr.) die Festungen der Makkabäer, plünderte Crassus (54 v. Chr.) den Tempel (vgl. 11, 42). Da stirbt Cäsar, das grosse, mittlere Haupt (11, 33), er allein super lectum suum, in der friedlichen Toga, et tamen cum tormentis, durch gewaltsamen Mord (12, 26, vgl. Dan. 11, 21). An seiner Stelle herrschen nun die beiden andern Häupter über den Erdkreis (11, 34), Antonius über das Morgenland, Octavianus über das Abendland. Beide sollen durch das Schwert, d. h. im Kriege, fallen (12, 27). Der eine, Antonius als das linke Haupt, ist schon gefallen durch das Schwert des Octavianus, des rechten Haupts, nämlich im Kriege mit demselben, 30 v. Chr. (11, 35. 12, 28). So weit die geschichtliche Vergangenheit des Verfassers, welchem wir die vermeintliche Tödtung des

---

1) Vgl. meine Schrift über Esra und Daniel S. 49 f.

Titus durch Domitianus, ohnehin kein Kriegs-Ereigniss, gar nicht unterzuschieben brauchen.

Pseudo-Esra wendet sich nun zu der Zukunft, wie er sie erwartet. Der messianische Löwe kündigt dem weltherrschenden Adler den völligen Untergang an (11, 28—46), und das letzte Haupt (Octavianus) verschwindet (12, 1. 2), wie wir aus der Deutung 12, 28 erfahren, durch das Schwert. Dann treten aber noch jene 2 Kleinflügel auf, deren Absonderung zwischen Antiochos von Kyzikos und Seleukos VI, also in das Jahr 95 v. Chr. fiel. Wer sich nicht mit Langen (S. 131) den unglücklichen Gedanken in den Kopf gesetzt hat, dieses Flügel-Paar solle den alten Nerva symbolisiren, muss die beiden Kleinflügel als einen Nebenzweig der seleukidischen Könige ansehen, von welchem Pseudo-Esra noch zu allerletzt ein regnum exile et tumultu plenum (12, 2. 30) erwartete. Man hat nun die Wahl, entweder an solche Seleukiden zu denken, welche, ohne zur eigentlichen Herrschaft gekommen zu sein, den Untergang des Seleukiden-Reichs (64 v. Chr.), ja den Fall des Antonius (30 v. Chr.) überlebten, oder an solche Seleukiden, welche sich in einem Nebenreiche bis zu dieser Zeit erhielten. In dem erstern Falle kann man sich erinnern, dass Philippos, des Grypos Sohn, doch kein ordentlicher König, noch 57 v. Chr. daran denken konnte, einen Ruf auf den Thron Aegyptens anzunehmen [1]), dass noch im Jahre 55 v. Chr. ein Seleukos Kybiosaktes aus dem königlichen Geschlechte Syriens von der ägyptischen Berenike als Gemahl und *κοινωνὸς τῆς βασιλείας* herbeigeholt ward [2]), endlich dass Cicero (in Verr. IV, 27) noch einen, sonst ganz unbekannten, Bruder des Antiochos XIII. Asiaticus kennt, womit auf alle Fälle bewiesen ist, dass noch mehr Seleukiden, als wir sonst kennen, den Fall

---

1) Vgl. Clinton, Fasti hellenici, the civil and literary chronology of Greece and Rome, from the CXXIVth Olymp. to the death of Augustus. Ed. II. Oxford 1851 p. 341 sq. (339).

2) Vgl. Dio Cassius XXXIX, 57. Strabo XVII, p. 796.

ihres Reichs überlebten. In dem andern Falle wird man an die zwei Brüder auf dem Throne von Kommagene, Antiochos und Mithridates, denken müssen, welche das Jahr 30 v. Chr. noch überlebt haben[1]. Auf jeden Fall sehen wir hier, dass das vierte und letzte heidnische Weltreich dem Pseudo-Esra, wie zu Anfang, so zu Ende, trotz der Herbeiziehung der römischen Triumvirn, noch als ein griechisches galt. Und jene Herbeiziehung ist ganz unbedenklich, da sie durch den Gang der Geschichte selbst gegeben, überdiess durch den Vorgang des B. Daniel (11, 18. 30) und der jüdischen Sibylle[2] näher gelegt war.

Diese ganze Auffassung des Adler-Gesichts wird, meine ich, schlagend bestätigt durch einen Nachklang, welcher alsbald in die jüdische Sibylle eingedrungen ist, Orac. Sibyll. III, 46 f.:

Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει,
Εἰς ἓν ἰθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ᾽ ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ἥξει δ᾽ ἁγνὸς ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
Εἰς αἰῶνας ἅπαντας (*πάντας* edd.) *ἐπειγομένοιο χρόνοιο.*
Καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν,
Τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται.

Da haben wir ja zu der Zeit, als Rom auch Aegypten in Besitz nahm (30 v. Chr.), ganz ähnlich, wie bei Pseudo-Esra, die Erwartung des Messias, mit welcher ganz ebenso ein verderblicher Triumvirat verbunden wird. Nimmt man noch die äussere Bezeugung des Adler-Gesichts hinzu, welche mit der Assumptio Mosis unter Claudius beginnt, so muss es als völlig verfehlt erscheinen, dass Langen die Volkmar'sche Ansicht, welche übrigens selbst Strauss anzuerkennen geneigt war[3], noch dazu mit solcher Abschwä-

1) Vgl. meine Schrift über Esra und Daniel S. 54 f., dazu meine Bemerkung in der Zeitschrift f. w. Theol. 1863. IV. S. 458.

2) Orac. Sibyll. III, 175 f. 351—362. 364, vgl. V. 464 f.

3) Leben Jesu für das deutsche Volk S. 172.

chung, aufrecht zu erhalten versucht hat. Wir haben auch gar nicht nöthig, das Adler-Gesicht, auf welches 14, 19 ohnehin zurückweis't, als spätere Einschaltung aus der geschlossenen Siebenzahl von Gesichtern herauszureissen. Auf alle Fälle meine ich, dass die Gründe für den vorchristlichen Ursprung dieses Esra-Buchs sich immer noch, wie Riggenbach sagt[1]), „hören lassen" werden.

Wie der Prophet Esra nur vor der christlichen Zeitrechnung geschrieben sein kann, so wird sich auch die neu entdeckte „Himmelfahrt des Moses," meine ich, als ein lichtvolles Denkmal des römisch-abendländischen Judenthums unter Claudius (44 u. Z.) bewähren. Der geheimnissvolle Name taxo c. 9 p. 105, 2 ist, da hier griechische Zahlzeichen vorliegen, welche nach ihrem Werthe aufeinander folgen müssen, wie ich schon in den Anmerkungen meiner Ausgabe (p. 114) angedeutet habe, sicher zurückzuführen auf τξγ́, 363, was genau dem Zahlenwerthe von הַמָּשִׁיחַ entspricht. Wir haben hier das Vorbild für die Nero-Zahl χξς́ Offenbg. Joh. 13, 18[2]), wie die 4 horae c. 7 p. 103, 22 sq. als Zeiten der vier ersten römischen Kaiser (Augustus, Tiberius, Cajus, Claudius) in der Offenbarung Joh. 17, 10 (*καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν κτλ.*) bereits zu Grunde liegen, da eben Nero als 5ter, schon gefallener, Galba als zur Zeit noch bestehender Kaiser hin-

1) Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, Basel 1866. S. 87.

2) Volkmar (Mose Prophetie und Himmelfahrt S. 110) missbraucht auch darin meine Worte, dass er mir, woran ich nie gedacht habe, die Meinung unterlegt, die Zahl χξς́ bezeichne in der Offenbarung Johannes „einen uns unbekannten Namen." Ich hatte gesagt: „numerus τξέ (jetzt ziehe ich τξγ́ entschieden vor) eodem modo nomen designat, nobis incognitum, quo χξς́ in Apocalypsi Joan. XIII, 18." Natürlich hatte ich „nobis incognitum," was ich jetzt nach der bestimmten Deutung auf המשיח streiche, nur auf die Assumptio Mosis bezogen und konnte nicht ahnen, dass mir irgend jemand die Leugnung jener auch von mir schon oft vertretenen Deutung auf Nero unterschieben würde. So kleinlich geht Volkmar darauf aus, mir überall etwas anzuhaben!

zugekommen sind. Die jüdische Apokalyptik wird auch ferner als Vorstufe, nicht als grösstentheils Nachbildung des Neuen Test. gelten müssen.

XVIII.

Zwei Stellen des Tertullianus,

erläutert

von

Diac. **Herm. Rönsch** in Lobenstein.

I.

Die eine dieser Stellen lesen wir de Cultu Feminar. II. c. 6 ex. — Nachdem Tertullian in den vorhergehenden Capiteln auseinandergesetzt, dass die weibliche Züchtigkeit und Keuschheit sich auch äusserlich kundgebe, dass das Bestreben, durch eitlen Putz zu gefallen, nicht aus einem reinen Gewissen komme, dass vielmehr die Christen, denen ihre Religion nicht erlaube, sich des Fleisches zu rühmen, auch ihrer Wohlgestalt sich nicht rühmen dürften, verwirft er im fünften Capitel das Schminken und sodann im sechsten das künstliche Färben des Haupthaares, und zwar zunächst das Röthlichblondfärben desselben, worauf er also fortfährt: „Nun aber sagt der Herr (Mt. 5, 36): Wer von euch kann ein weisses Haar schwarz oder aus dem schwarzen ein weisses machen? Doch die Weiber, die den Herrn Lügen strafen möchten, sprechen: Sieh, an des weissen oder schwarzen Stelle machen wir ein blondes, weil es uns hübscher und anmuthiger steht. Wiewohl sie es auch schwarz aus weiss zu machen sich unterfangen, die es gereut, bis zum Greisenalter gelebt zu haben. O welch ein Frevel! Das so sehnlich erflehte Alter schämt sich seiner; frank und frei gesteht es den insgeheim verübten Betrug. Die Jugendzeit

— die sündenvolle — wird zurückerseufzt, die Lockung auf krumme Wege trüglich wieder aufgefrischt. Fern bleibe der Weisheit Töchtern eine so grosse Thorheit! Gerade das Alter wird, je eifriger es sich zu verstecken getrachtet, um so sicherer an's Licht gezogen werden.“ —

Von nun an ist es nöthig, den lateinischen Text selbst in das Auge zu fassen. In der letzten Gesammt-Ausgabe der Werke Tertullian's von Oehler (Lips. 1853. 54. 2 tomm.) hat derselbe folgenden Wortlaut:

„Haec est aeternitas vera de capilli iuventute. Hanc incorruptibilitatem habemus superinduere ad novam domum domini, quam monarchia pollicetur. Bene properatis ad dominum, bene festinatis excedere de isto iniquissimo saeculo, quibus ad finem propinquare deforme est.“

Es lässt sich mit grösster Bestimmtheit voraussetzen, jeder aufmerksame Leser der vorstehenden Worte werde sofort wahrnehmen, dass im zweiten Satze etwas Fremdartiges und Ungehöriges enthalten ist, etwas, das den bis dahin so klaren Fortgang der Gedanken störend unterbricht. — Das ist der Ausdruck monarchia.

Diesen Ausdruck finden wir ganz an seinem Platze in der Schrift adv. Praxean, wo er als ein dogmatischer Partei-Name von Tertullian auf diejenigen Christen bezogen wird, welche seine eigene auf die *οἰκονομία* gestützte Lehre von der Trinität verwarfen. Allein hier in unserer Stelle tritt eine solche Bezeichnung der Gottheit ebenso unvermittelt als verwunderlich auf. Hier, wo jede Veranlassung und den Personen gegenüber, zu denen er sprach, auch jede Füglichkeit, einen derartigen dogmatisch-polemischen Ausdruck zu gebrauchen, dem Schriftsteller fehlte, ist das Wort monarchia nicht blos unverständlich und räthselhaft, sondern es trägt noch zwei andere, weit grössere Gebrechen an sich. Einestheils nämlich verwischt und zerstört es die rhetorische Gleichartigkeit, die augenscheinlich zwischen den beiden Sätzen Haec est ... und Hanc incorrupt. ... beabsichtigt ist,

und anderentheils lässt es den zweiten dieser Sätze, der so vielversprechend begonnen, matt, flach und mit hohlem Pathos endigen. Denn was den ersteren Punct anlangt, so liegt die Vermuthung sehr nahe, Tertullian habe auf den Satz: Haec est aeternitas nostra, welchem die mittels eines Relativsatzes aufzulösende nähere Erklärung de capilli iuventute (= quae capilli iuventute efficitur) beigefügt ist, den anderen ebenfalls mit einem Demonstrativ beginnenden Satz: Hanc incorrupt. habemus .... in der Weise folgen lassen, dass dessen Schluss ebenso wie dort aus einem auf das ihn beginnende Demonstrativum sich beziehenden Relativsatze bestehen sollte. In der Oehler'schen Fassung dagegen bezieht sich der Satz quam monarchia pollicetur nicht auf Hanc incorruptibilitatem, sondern auf das näher stehende novam domum. In Betreff des zweiten Punctes sodann leuchtet wohl Allen ein, dass die beissende Ironie, welche in dem Ausruf: Haec est aeternitas vera de capilli iuventute! liegt, nur einen höchst kläglichen Fortgang und Abschluss finden würde, wenn sie — anstatt neben die durch des Haares Verjüngung zu erlangende Ewigkeit eine Unvergänglichkeit, welche durch den Gebrauch eines derartigen Verjüngungsmittels garantirt werden soll, zu stellen — diese Unvergänglichkeit schliesslich als ein Versprechen der monarchia hinstellte, also mit einem so abstrusen und hierorts so unpassenden Partei-Begriffe endigte.

Müsste eine solche Lesart nicht unter allen Umständen zur Ehrenrettung des guten Geschmackes eines Schriftstellers, wie Tertullianus, der zwar bisweilen excentrisch, aber niemals platt und geistlos schreibt, beseitigt und verbessert werden, selbst dann, wenn sie von mehreren oder vielen Handschriften dargeboten würde?

Und doch ist Letzteres nicht einmal der Fall; denn monarchia findet sich bei nicht mehr als zwei Zeugen: im cod. Agobardinus und in der Ausgabe des Rigaltius, in jenem sogar mit vorausgehendem qua anstatt quam. Alle anderen Zeugen, nämlich die codd. Vindob. Leidens. Pithoean.

und Divion., sowie die Editionen des Rhenanus, Gagneus, Gelenius, Pamelius und Semler, geben acacia, nur mit dem einzigen Unterschiede, dass im Pith. und Divion. und bei Gagn. Gelen. und Pamel. dieses Wort in der griechischen Gestalt ἀκακία auftritt. Aus welchen Gründen daher der neueste Herausgeber, in dessen Text sie steht, für die Lesart monarchia sich entschieden hat, ist schwer zu begreifen.

Ebenderselbe hat unmittelbar vorher, unter Verwerfung nicht nur der Recepta ad domum domini (Vind. Leid. Pith. Div. Rhen. Gagn. Gelen. Pam.), sondern auch der Lesart des Agobard. ad novum dominum und des Rigaltius ad novam domum, seine eigene Conjectur ad novam domini domum in den Text aufgenommen. Jedoch auch hierdurch wird der Uebelstand, dass bei Setzung eines Femininum (domum) die Beziehung des sogleich nachfolgenden relativischen quam, welches doch auf incorruptibilitatem zurückweist, zweifelhaft wird, nicht beseitigt. Dies lässt sich lediglich dadurch erreichen, dass man ad novum hominem liest, — eine Lesart, welche in der Oehler'schen Ausgabe nirgends, weder im Varianten-Verzeichnisse, noch in der übrigens ganz und alleinig beigeschriebenen Anmerkung des Rigaltius erwähnt wird, wohl aber bei Rigaltius selbst an der Spitze seiner Note steht (Ad novum hominem, vel si magis placeat et mihi quidem certe magis placet: ad novam domum) und auch bei Semler mit dem Beisatze: „alii rectius" zu finden ist. Dass die Mehrzahl der Zeugen domum so hartnäckig festgehalten, mag darin seinen Grund gehabt haben, dass man diese Worte des Tertullian mit der Bibelstelle 2 Cor. 5, 2: τὸ οἰκητήριον ἡμῶν ... ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες in Verbindung brachte. Jedoch mit grösserem Rechte, wie ich glaube, bezieht man dieselben auf Eph. 4, 24: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον. Denn obschon das Tertullianische superinduere jenem ἐπενδύσασθαι genauer entspricht, so ist doch das Zusammentreffen mit 2 Cor. 5, 2 nur für ein zufälliges zu halten, da unsere

Stelle offenbar das Ergebniss nicht blos einer einzigen, sondern vielmehr einer zweifachen NTlichen Reminiscenz ist, insofern nämlich in dem Satze: Hanc incorruptibilitatem habemus superinduere ad novum hominem — die beiden paulinischen Aussprüche: *δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν* 1 Cor. 15, 53 und *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* Eph. 4, 24 mit einander verschmolzen erscheinen, wobei zu beachten sein dürfte, dass Tertullian an einer anderen Stelle, wo er sich ohne Zweifel auch auf 1 Cor. 15, 53 bezieht, das paulinische *ἐνδύσασθαι* ebenfalls durch ein vorgesetztes super erweitert, adv. Marcion. III. c. 24: per illud incorruptelae superindumentum. Uebrigens liegt ein indirecter Hinweis darauf, dass man schon früher gerade an Eph. 4, 24 bei den in Rede stehenden Worten Tertullian's gedacht hat, mithin auch darauf, dass der Lesart ad novum hominem der Vorzug zu geben ist, in der von Mehreren beliebten griechischen Schreibung (*ἀκακία*) des Subjectes im folgenden Relativsatze, welche — als den Begriff der innocentia in sich schliessend — für einen Anklang an den Schluss des Verses Eph. 4, 24: *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* gehalten und deshalb für passender und verständlicher angesehen werden mochte, als das lateinisch geschriebene acacia.

Aus den so eben angeführten Gründen novum hominem anstatt novam domum domini — und acacia anstatt monarchia lesend, sehen wir sofort alle Schwierigkeiten beseitigt. Deutlich tritt nun die Meinung des Schriftstellers hervor, genau schliessen sich die mehrerwähnten beiden Sätze nach Form und Inhalt an einander an. Tertullian konnte, so müssen wir uns sagen, die Thorheit derjenigen Christinnen, welche sich das Haupthaar färbten, in der That nicht empfindlicher geisseln, als wenn er den Grund dieses Thuns in ihrem eifrigen Bestreben, durch solche Verjüngung die Ewigkeit zu erlangen und die von der acacia verheissene Unvergänglichkeit noch über den neuen Menschen anzuziehen, gefunden zu haben vorgab.

Denn was nur kann acacia hier bedeuten? Gewiss nicht weniger und nicht mehr, als Acacientinctur. Einige Beweisstellen für diese Bedeutung des Wortes hat schon Rigaltius angedeutet, freilich ohne sie zur Erklärung der Stelle zu verwerthen. Vom Safte der ägyptischen Acacie sagt z. B. Dioskorides: δύναμιν ἔχει στυπτικήν, μελαίνει δὲ καὶ τρίχας. Sodann Plinius H. N. XXIV, 67: Est et acacia spina ... Spissatur succus ex folliculis aqua caelesti perfusis .. densatur in sole mortariis in pastillos .. Ad coria perficienda semine pro galla utuntur. Foliorum succus et Galaticae acaciae nigerrimus improbatur .. Capillum tingunt. — Ferner erwähnt Marcellus der Acacie unter den zu seiner Zeit zum Schwarzfärben und Kräuseln des Haares angewendeten Mitteln. Ebenso bezeichnet sie Petronius c. 23 als Haartinctur: Profluebant per frontem sudantis acaciae rivi, et inter rugas malarum tantum erat cretae, ut putares detectum parietem nimbo laborare.

Geht nun hieraus deutlich hervor, dass acacia ein Kosmeticum der römischen und afrikanischen Toilette (auch Commodianus legt einer Landsmännin das Schwarzfärben des Haares zur Last, Instruct. 59: crines tingis ut sint toto tempore nigri) gewesen ist, so werden wir für den Schluss unseres Capitels folgende nach Wort und Sinn berechtigte Uebersetzung gewinnen:

„Dies also ist unsere Ewigkeit — die durch des Haares Verjüngung zu Stande kommt! Diese vom Acaciensaft verheissene Unvergänglichkeit sollen wir anziehen noch über den neuen Menschen! Trefflich fürwahr eilt ihr zum Herrn, trefflich sputet ihr euch, von dieser gottlosen Welt abzuscheiden, die ihr es unschön und hässlich findet, dem Endziele näher zu kommen.“ — — —

II.

Die zweite hier kurz zu besprechende Stelle befindet sich de Oratione c. 3 in. — Dieses Capitel enthält eine Erklärung der ersten Bitte des Vaterunsers und hebt mit den

Worten an: „Gottes Vatername war früher Niemanden bekannt gemacht worden. Sogar Moses, der darnach gefragt (Exod. 3, 14), hatte einen anderen Namen vernommen. Uns ist er (der Vatername) im Sohne geoffenbart worden.“ Hierauf heisst es im Texte:

„Iam enim filius novum patris nomen est. Ego veni, inquit, in nomine patris; et rursus: Pater, glorifica nomen tuum; et apertius: Nomen tuum manifestavi hominibus. Id ergo ut sanctificetur postulamus.“

Es bedarf blos Eines Blickes auf den Satz: Iam enim filius novum patris nomen est, um zu erkennen, dass die Worte in dieser Gestalt paradox klingen und nur widerwillig einen Sinn aus sich pressen lassen. Letzteres hat Dr. Aug. Neander in seinem „Antignosticus,“ nachdem er in der ersten Auflage die Emendation notum für novum vorgeschlagen hatte, in der zweiten Auflage (Berl. 1849. S. 152) zu bewerkstelligen versucht, wo er, diese Verbesserung als „nicht hinlänglich berechtigt“ zurücknehmend, sich dahin ausspricht, es könnten die Worte Tertullian's wohl so verstanden werden, dass, indem Christus als der Sohn Gottes schlechthin sich den Menschen offenbarte, wie Vater und Sohn Correlatbegriffe sind, dadurch auch das specifisch neue Verhältniss Gottes als Vater zu denen, die durch Christus den Sohn seine Kinder werden, eingeführt wurde. — Man ersieht aus dieser Auseinandersetzung eines um Tertullian hochverdienten Gelehrten, wie ausserordentlich schwer, oder — richtiger gesagt — wie es geradezu unmöglich ist, den Worten Iam enim filius novum .... einen irgendwie befriedigenden Sinn abzugewinnen, so lange man an der traditionell gewordenen (in allen Ausgaben Tertullian's, die ich kenne, sich vorfindenden) falschen Interpunction der Stelle festhält. Wird dagegen die Interpunction geändert, d. h. betrachtet man die Worte novum patris nomen est als eine Parenthese, welche den Satz Jam enim filius: Ego veni, inquit, in nomine patris — auf

eine kurze Weile unterbricht, um die Zeit, wann dieses Wort von Christus gesprochen wurde, anzudeuten, so wird Alles klar, logisch, des Autoren würdig. — Es will nämlich Tertullianus mit den Worten:

> Iam enim filius (novum patris nomen est): Ego veni, inquit, in nomine patris —

Folgendes sagen: Uns Christen ist der Vatername im Sohne geoffenbart worden. „Denn jetzt — d. h. bei uns in der Gnadenzeit der durch Christus geoffenbarten Wahrheit und in unserer davon zeugenden Religionsurkunde — sagt der Sohn (und zwar da, wo der Vatername noch etwas Neues, Ungewohntes, etwas erst seit Kurzem Aufgekommenes ist, insofern ja der Joh. 5, 43 ersichtliche Ausspruch Jesu in die erste Zeit seiner Lehrwirksamkeit fällt, während dagegen die beiden anderen nachfolgenden Aussprüche — Joh. 12, 28: Pater, glorifica nomen tuum, und Joh. 17, 6: Nomen tuum manifestavi hominibus — einer späteren, mit dem nomen patris schon bekannteren Periode angehören): Ich bin im Namen des Vaters gekommen. —

Erwägt man, wie häufig bei Tertullian dergleichen Parenthesen vorkommen und wie passend es ist, dass in der an unserer Stelle eingeschalteten das Wort novum, auf welchem der ganze Nachdruck des Gedankens ruht, gerade an der Spitze des Satzes erscheint, so wird man an der Richtigkeit der so eben vorgeschlagenen Interpunction und der dadurch bedingten Interpretation keineswegs zweifeln.

XIX.

Das Matthäus-Evangelium,

auf's Neue untersucht

von

D. A. Hilgenfeld.

Die Frage nach dem Thatbestande des Lebens Jesu ist in neuerer Zeit so lebhaft angeregt worden, dass man immer wieder auf sie zurückgeführt wird. Die Frage über den geschichtlichen Kern des Lebens Jesu kann aber gar nicht mit irgend einer Sicherheit entschieden werden, wenn man nicht über den ältesten Kern der Evangelien im Reinen ist. Dass dieser älteste Kern nicht in dem Marcus-Evangelium vorliegt, meine ich hinreichend bewiesen zu haben[1]). Und ich kann für diese Behauptung jetzt selbst aus dem Heerlager der Gegner mehr und mehr Zeugnisse anführen.

Wittichen, welcher das Lied von der Redensammlung des Matthäus und von dem Urevangelium des Marcus so eifrig mitgesungen, hat kürzlich selbst gegen die sehr äusserliche Art dieser Hypothesen-Kritik das Wort ergriffen und es als die Haupt-Frage der Evangelien-Kritik bezeichnet: welche Phase des religiösen Bewusstseins der Urgemeinde

---

1) Vgl. zuletzt die Abhandlung: das Marcus-Evangelium und die Marcus-Hypothese, in dieser Zeitschrift 1864. S. 287 – 333, auch: Marcus zwischen Matthäus und Lucas, ebdas. 1866. I. S. 54 f.

das Subject der Ueberlieferung geworden, und in welchem Geiste der gegebene Stoff von dem betreffenden Historiker bearbeitet worden sei[1]). Das Ende vom Liede ist ein Urevangelium, welchem das Marcus-Evangelium nur am nächsten stehen soll. Die „Grundschrift" soll den Standpunct des noch in sich abgeschlossenen, von den Controversen und der geschichtlichen Fortentwickelung des Christenthums in der apostolischen Zeit noch unberührten, gleichwohl die Keime zu beiden in sich tragenden jüdischen Urchristenthums darstellen und der richtige Ausdruck der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu selbst sein. Das Marcus-Evangelium soll bloss eine Redaction der Grundschrift sein, in welcher das nationale Bewusstsein bereits zurücktritt, der Gegensatz zum jüdischen Cultus und zur jüdischen Sitte geschärft, das Recht der Heiden auf das Christenthum nachdrücklich hervorgehoben wird. Dann kommt eine „Hülfsschrift," welche von Matthäus und Lucas neben der Grundschrift benutzt ward, wesentlich gleicher Richtung wie die Grundschrift. Das Matthäus-Evangelium soll die Faction eines vorgeschrittenen Judenchristenthums, jedoch noch vor der Zerstörung Jerusalems darstellen; das Lucas-Evangelium, welches die Kritik recht eigentlich als ein paulinisches Evangelium auffassen zu müssen meinte, soll alle charakteristischen Merkmale des von den Uraposteln ausgegangenen Judenchristenthums in der spätern Phase seiner Entwickelung an sich tragen und den jüdischen Typus in Vergleichung mit Matthäus schärfer hervortreten lassen, das Werk eines Verfassers sein, welcher unter paulinischen Heidenchristen lebte, der steigenden Präponderanz des Heidenchristenthums gegenüber die Tendenz verfolgte, das historische Recht des Judenchristenthms in seinem ganzen Umfange zu wahren (S. 480). Zu dieser neuen Auffassung des paulinischen Evangelisten kann ich Glück wünschen und mich, ohne von dem „Hülfs-Evangelium"

1) Ueber den historischen Charakter der synoptischen Evangelien, Jahrbb. für deutsche Theologie 1866. III. S. 427 f.

Gebrauch zu machen, auf das Hebräer-Evangelium[1]) als die judaistische „Grundschrift" zurückziehen.

Den Rückzug von dem vielgepriesenen Marcus-Evangelium auf das kanonische Matthäus-Evangelium gestattet mir noch mehr Hr. Lic. Aug. Klostermann[2]), welcher bei aller Liebäugelei mit den Vertretern der Marcus-Hypothese, bei grosser Uebertreibung der petrinischen Quelle des zweiten Evangelisten, und bei eifriger Berichtigung meiner Untersuchungen, zuletzt genau bei meiner seit langen Jahren verfochtenen Ansicht anlangt, dass Lucas ganz und gar unsern Marcus (S. 345), Marcus fast durchweg unsern Matthäus voraussetzt (S. 378 f.). Da kann ich nun zwar nicht den gewünschten Beweis für die Einheitlichkeit des gegenwärtigen Matthäus (S. 381), wohl aber eine neue Untersuchung des kanonischen Matthäus-Evangelium bieten, welche meine frühere Nachweisung einer judaistisch-particularistischen Grundschrift und deren judaistisch-universalistischer Bearbeitung durch Grundlegung des seitdem genauer erforschten Hebräer-Evangelium vervollständigt. Der nunmehr so viel als möglich vollendeten Herstellung des Hebräer-Evangelium oder des hebräischen Matthäus-Evangelium möge eine noch genauere Analyse des kanonischen Matthäus-Evangelium entgegenkommen. Das Matthäus-Evangelium ist auf keinen Fall ein Werk aus Einem Gusse, wie es das **εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους** war; aber die kritische Analyse dieses **εὐαγγέλιον κατὰ τὰ ἔθνη** führt auf eine mindestens verwandte Grundschrift zurück.

A. Als Bearbeitung einer ältern Schrift giebt sich das Matthäus-Evangelium schon in der Vorgeschichte (1, 1—4, 12) zu erkennen, wo man nur die Augen aufzuthun braucht, um eine zwiefache Vorgeschichte, eine ältere und eine jüngere, zu erkennen.

1) Vgl. mein Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. IV. Lips. 1866. p. 5—31.

2) Das Marcus-Evangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte, Göttingen 1867.

1. Zu der ältern Vorgeschichte gehört offenbar der **Stammbaum** 1, 1—17, welcher die Abstammung Jesu von David und Abraham noch durch Joseph ableitet. Solche Ableitung hat doch nur dann einen Sinn, wenn Joseph von der Erzeugung Jesu noch nicht ausgeschlossen, oder wenn Jesu vaterlose Erzeugung noch nicht anerkannt ward. Der ganze Stammbaum verräth ebensowohl eine Ansicht, welche an Jesu als „des Zimmermanns Sohn" (13, 55) noch keinen Anstoss nahm, als auch eine ächt judaistische Hochschätzung der Abstammung von Abraham, dem Stammvater der Hebräer. Daher der Anfang nicht mit David, aus dessen königlichem Geschlechte der Messias erwartet ward [1]), sondern mit Abraham (V. 1), wie denn auch V. 2 neben Judas noch dessen Brüder als Väter der 12 Stämme genannt werden. Der Evangelist, welcher sofort die vaterlose Erzeugung Jesu berichtet, muss diesen Stammbaum schon vorgefunden haben. Aber unverändert hat er ihn nicht aufgenommen, vielmehr für seine neue Darstellung zurecht gemacht. Wie künstlich bringt er drei symmetrische Reihen mit je 14 Gliedern von Abraham bis auf Jesum (V. 17) heraus! Die erste Reihe schliesst wirklich mit 14 Gliedern bei David dem Könige ab und stimmt ganz mit Rut 4, 18—22 überein. Aber in der zweiten Reihe, welche bis zu der babylonischen Gefangenschaft herabführt (V. 6—11), kommen die 14 Glieder nur dadurch heraus, dass zwischen Joram und Usia die drei Könige Ahasja, Joas, Amazja, zwischen Josia und Jechonja (Jojachin) der König Jojakim ausgefallen sind. Zählt man nun *τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος* (V. 11) noch bei dieser Reihe mit, so kommen gerade 14 Glieder heraus. Die Auslassungen aber können, obwohl unterstützt durch die Aehnlichkeit der Namen *Ὀχοζίας* (LXX für Ahasja) mit *Ὀζίας* (Usia) und *Ἰωακίμ* mit

1) Die Benennung des *υἱὸς Δαυίδ* Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31. 21, 9. 15. 22, 42 hat Marcus lediglich 10, 47. 48 im Munde des Blinden von Jericho beibehalten.

Ἰωαχίμ [1]), gewiss nicht unabsichtlich sein [2]). Der Evangelist hat wirklich zu seinen Auslassungen gerade solche Stellen gewählt, wo ein ähnlicher Klang der Namen sie einigermassen verdecken konnte, und auf solche Weise die zweite Tessareskeidekade bis zu Jechonja, dem ersten (598 v. C.) nach Babylon weggeführten König herausgebracht. Denselben Jechonja muss man freilich bei der dritten Reihe (V. 12—16) noch einmal zählen, um die 14 Glieder voll zu machen. Der Evangelist kann nach Jechonja nur noch 13 Glieder vorgefunden haben. Offenbar hat er einen ältern Stammbaum Jesu nach seiner Ansicht von einem symmetrischen Verlaufe der Geschlechter in dreimal 14 Gliedern von Abraham bis auf Jesum erst zurecht gemacht. Die künstliche Eintheilung in drei Reihen ist aber nicht das Einzige, was der Evangelist mit dem Stammbaum vorgenommen hat. Dem judaistischen Particularismus, welcher sich in der Ableitung Jesu von Abraham und aus der jüdischen Königsreihe, auch in der Erwähnung der 12 israelitischen Stammväter ausdrückt, wird ja die Spitze abgebrochen durch die Erwähnung von 4 Stammmüttern (V. 3. 5. 6), welche keineswegs geeignet sind, als typi Mariae zu gelten: der Thamar, mit welcher Juda Blutschande trieb (1 Mos. 38), der Hure Rahab, der Moabitin Rut und der Bathseba, mit welcher David Ehebruch beging. Die Erwähnung solcher Stammmütter kann unmöglich zur Verherrlichung des judaistischen Stammbaums dienen [3]). Im Gegentheil hängt sie demselben offenbare Flecken

1) Die LXX setzen Jer. 52, 31. Ezech. 1, 2 geradezu *Ἰωακείμ* für יוֹיָכִין.

2) So hat in alter Zeit Hieronymus, in neuer Zeit Strauss (Leben Jesu für das deutsche Volk S. 328) richtig geurtheilt.

3) Meyer stützt seine Behauptung, dass die geschichtlichen Flecken, welche an diesen Weibern, auch an der Rut als Moabiterin, hafteten, durch die Verherrlichung in der volksthümlichen Betrachtung ihrer Geschichte weit überwogen und selbst zu ausserordentlichen Ehren erhoben seien, noch in der 5. Auflage seines Commentars (1864) auf Wetstein z. d. St., welcher die Verherrlichung von vier ganz andern

an und kann gar keinen andern Sinn haben, als den judaistischen Stammbaum Jesu überhaupt in Schatten zu stellen[1]). Schon hiermit hat der Evangelist, welcher dem Stammbaum sofort die vaterlose Erzeugung Jesu anschliesst, der Ansicht absichtlich vorgebeugt, dass der Messias aus einer solchen Geschlechtsreihe auf natürliche Weise hervorgegangen sei, wie sich Kerinth und Karpokrates für die Behauptung, Jesus sei ein Sohn des Joseph und der Maria, ausdrücklich auf den Stammbaum berufen konnten[2]). Wer mag aus einem so befleckten Stammbaume den Messias erwarten? Es ist nicht bloss der judaistische Particularismus des Stammbaums, sondern auch die mit demselben ursprünglich verbundene Annahme einer natürlichen Erzeugung Jesu durch Joseph und Maria, was der Evangelist durch seine Bearbeitung von vorn herein ausschliesst, wesshalb er V. 16 sagt: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη*

Stammmüttern, nämlich Sara, Rebekka, Rahel und Lea, belegt, dagegen von der Thamar, Rut und Bathseba nichts als Beschönigungen mittheilt, selbst auf den antijudaistischen Hebräerbrief 11, 31!

1) In dieser Hinsicht giebt A. Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 361 f.) mehrfach Aufschluss. Besonders anstössig waren den Juden die Ehen ihrer Altvordern mit Fremden, wie hier Rahab und Rut. Die Tochter des Kananiters, welche Juda zum Weibe nahm (1 Mos. 38, 2), machen die Targumim zu der Tochter eines Kaufmanns. Ueberhaupt alles, was den Ahnen, deren Frömmigkeit man feierte, einen Makel anheftete, ward in der Uebersetzung beseitigt, manches wohl auch im Originale leicht geändert. Die Mischnah Megillah 4 (3), 10 lehrt: „Die Erzählung von Ruben (seinem Vergehen mit der Bilhah 1 Mos. 35, 22) wird wohl vorgelesen, aber nicht übersetzt [um so mehr hervorgehoben in den antijudaistischen Testamenten der 12 Patriarchen Ruben c. 3], die Erzählung von Thamar (1 Mos. C. 38) wird vorgelesen und übersetzt [vgl. Testam. XII patr. Jud. c. 12]. — Die Geschichten des David (mit der Bathseba 2 Sam. C. 11. 12) und des Ammon (mit Thamar, ebdas. C. 13) werden weder vorgelesen noch übersetzt.“ Die Thossefta z. d. St.: „weder vorgelesen noch übersetzt wird die Geschichte des David mit Bathseba, doch unterrichtet der Jugendlehrer ohne Unterbrechung.“

2) Vgl. mein Novum Test. extra can. rec. IV p. 7 not. 2.

Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Ein Zeichen der Bearbeitung ist hier nicht bloss das passive, von dem durchweg vorhergehenden *ἐγέννησεν* abweichende *ἐγεννήθη*, sondern auch der doppelte Artikel vor und nach *Ἰωσήφ.* Dieselbe Erscheinung kann Meyer bei V. 6 (*τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα*) allenfalls aus der Berühmtheit des Genannten rechtfertigen. Aber war denn Joseph so berühmt? Wie einfach ist dagegen die Annahme, dass unser Evangelist, welcher den Stammbaum schon griechisch vorfand und bearbeitete, zu Gunsten seiner symmetrischen Auffassung bei David die Königswürde hervorhob und zu *τὸν Δαυὶδ* noch *τὸν βασιλέα* hinzufügte, ebenso zu Gunsten der vaterlosen Erzeugung Jesu nach *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ* noch hinzufügte *τὸν ἄνδρα Μαρίας* und an die Maria allein die Erzeugung Jesu anschloss, anstatt fortzufahren: *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστὸν ἐκ τῆς Μαρίας*!

So zeigt schon der Stammbaum Jesu, genauer besehen, den tiefern Unterschied einer judaistischen Grundschrift, auf welche sich der jüdische Particularismus nebst der ebionitischen Ansicht von Jesu als Sohn Joseph's und der Maria stützen konnten, und einer freiern Bearbeitung, welche jene doppelte Spitze abbricht und die der ursprünglichen Anlage des Stammbaums ganz fremde vaterlose Erzeugung Jesu einleitet.

2. Mt. 1, 18—2, 23 folgt die Erzählung der Geburt Jesu aus der Jungfrau, welche der Evangelist durch seine Bearbeitung des Stammbaums eingeleitet hat. Hier, wo der Evangelist aus seinem Eigensten schreibt, ohne an die Grundlage eines ältern, wenn auch schon griechischen, Hebräer-Evangelium gebunden zu sein, können wir schon alle seine bezeichnenden Eigenthümlichkeiten wahrnehmen.

Was sofort in die Augen springt, ist die starke Benutzung des Alten Test. oder das unverkennbare Bestreben, das ganze Leben Jesu von Anfang an als Erfüllung ATlicher Weissagung darzustellen. Ueber die vaterlose Erzeugung im Schoosse der Maria bemerkt Mt. 1,

22. 23: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.* Die Stelle Jes. 7, 14 wird hier nach den LXX (*παρθένος*), nicht nach dem Urtexte (הָעַלְמָה) angeführt, welchen späterhin Aquila, Theodotion und Symmachos richtiger *ἡ νεᾶνις* übersetzt haben [1]). Sonst ist [2]) nur *καλέσουσιν* als eine Abweichung des Evangelisten von der genauern Uebersetzung der LXX (*καλέσεις*) zu bemerken. Diese Abweichung möchte ich aber nicht mit Anger (I, 11) aus dem Mangel einer bestimmten angeredeten Person in dem Sinne: „tu quisquis es" ableiten, sondern vielmehr aus dem unwillkürlichen Bestreben erklären, die Beziehung der Weissagung auf so ferne Zeit nach ihrer Verkündigung auszudrücken [3]). — Auf die Frage nach dem Geburtsorte des Messias antworten Mt. 2, 5. 6 zwar nur die Hochpriester und Pharisäer, aber so, dass Anger (II, 14. 25) mit Recht kein Bedenken trägt, diese Anführung unmittelbar auf den Evangelisten selbst zurückzuführen: *ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου Καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,*

---

1) Vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 43 p. 262, c. 67 p. 291, c. 71 p. 297, Irenäus adv. haer. III, 21, 2, Eusebius KG. V, 8, 10.

2) Da *ἐν γαστρὶ ἕξει* (LXX nach cod. Vat. *συλλήψῃ*) auch in den codd. Al. und Sin. der LXX steht, und es doch wohl zu gewagt ist, das *ἕξει* mit Anger (Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelis Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur, part. I, Lips. 1861, p. 10 sq.) erst aus Matthäus in die LXX gekommen sein zu lassen.

3) Vgl. Mt. 12, 18 *θήσω* für נָתַתִּי Jes. 42, 1 (LXX *ἔδωκα*). Aehnlich hat Justin Dial. c. Tr. c. 119 p. 347 in der Anführung von Jes. 62, 12 (LXX: *καὶ καλέσει αὐτὸν λαὸν ἅγιον*) wohl schwerlich nach dem Urtexte (וְקָרְאוּ), sondern um die Zukünftigkeit stärker auszudrücken, *καλέσουσιν* gesetzt. Der Ausspruch sollte sich eben auf die Christen beziehen, wesshalb vorhergeht: *ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον λαός, ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν.*

ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ. Bei dieser Anführung von Mich. 5, 1 (2) hat der Evangelist sich jedenfalls nicht mehr einzig und allein an die LXX[1]), sondern auch an den Urtext selbst[2]) gehalten. Schon ἐλαχίστη, zumal als Femininum, weis't auf eine solche selbständige Uebersetzung hin, ἐν τοῖς ἡγεμόσιν beruht vollends auf der eigenthümlichen Lesung בְּאַלְּפֵי. Der frei gewählte Ausdruck γῆ Ἰούδα scheint das folgende ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα einleiten zu sollen. Zu dem textwidrigen οὐδαμῶς ist der Evangelist aber schwerlich, wie Anger (1, 23) meint, bloss durch den Gedanken selbst wegen der folgenden Auszeichnung Bethlehems, sondern vielmehr durch die Fassung des ersten Satzes als Frage gekommen[3]). Andrerseits lässt sich, bei allem Zurückgehen auf den Urtext, doch auch die Benutzung der LXX nicht verkennen[4]). — Matth. 2, 15 lesen wir ferner, die Flucht nach Aegypten sei geschehen, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν λαόν μου. Hier erst haben wir ein von den LXX ganz unabhängiges, rein aus dem Urtext geflossenes Citat. Denn die Stelle Hos. 11, 1 (וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי) haben die LXX ganz anders übersetzt: καὶ ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα

---

1) Nach cod. Vat.: καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθά (Al. Βηθλ. τοῦ Ἐφραθά) ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται (Al. add. ἡγούμενος) τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ (Al. ἐν τῷ) Ἰσραήλ.

2) וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה
צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה
מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל׃

3) Das Targum Jonathan's fasst den ersten Satz als Ausruf (כְּזְעֵיב).

4) Selbst wenn das ἡγούμενος, wie Anger behauptet, erst aus Matthäus in den cod. Al. der LXX u. s. w. hineingekommen sein sollte, gehört es mit zu der Stelle 2 Sam. 5, 2. 1 Chron. 11, 25 nach den LXX (σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, καὶ σὺ ἔσῃ εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν λαόν μου Ἰσραήλ, 1 Chron. — ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ), deren Einfluss auf den Schluss der Anführung Anger selbst treffend hervorhebt.

(Al. *μετεκαλέσατο*) *τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Der genauern Uebersetzung unsers Evangelisten, welche für die Anwendung auf Jesum unerlässlich war, haben sich dagegen die spätern Uebersetzer angeschlossen[1]). — Matth. 2, 17. 18 sagt über den Kindermord in Bethlehem: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη, κλαυθμὸς*[2]) *καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.* Bei dieser Anführung von Jer. 31, 15 wird unverkennbar der Urtext[3]) benutzt, aber doch auch wieder die LXX-Uebersetzung[4]). Weil der Evangelist selbständig auf den Urtext zurückgeht, fasst er נהי בכי תמרורים unabhängig von קול, indem er die beiden letzten Wörter als „starkes Weinen" verbindet[5]). Nach **Anger** (I, 26) würde ihm auch die richtigere Uebersetzung *παρακληθῆναι*, mit welcher Aquila übereinstimmte, eigenthümlich und erst aus Matthäus in den cod. Al. der LXX eingedrungen sein. Ebenso unabhängig von den LXX würde der Evangelist das על בניה im zweiten Satzgliede, wie sie in dem ersten, ausgelassen und den cod. Al. nebst andern Hss. der LXX in dieser Hinsicht nach sich gezogen haben. Dessenungeachtet lässt sich die Abhängigkeit von

---

1) Aquila: *καὶ ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου*, Theodotion: *καὶ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου ἐξ Αἰγύπτου*, Symmachos: *ἐξ Αἰγύπτου κέκληται υἱός μου.*

2) Die recepta *θρῆνος καὶ* vor *κλαυθμός* ist nach BD. Sin. Syr. It. verworfen von **Lachmann**, **Tischendorf**, **Meyer**, auch **Anger** (I, 25) und trotz **de Wette**'s Vertheidigung Zusatz nach den LXX.

3) קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים רָחֵל מְבַכָּה עַל בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהִנָּחֵם עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ׃

4) Nach cod. Vat. *φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ* (Al., Sin. *ἐν τῇ ὑψηλῇ*) *ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη* (Al. *ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς, καὶ*) *οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς* (Al. *οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι*), *ὅτι οὐκ εἰσίν.*

5) Auch die Peschito übersetzt: ululatus et fletus acerbus, das Targum Jonathan's: flentes acerbe.

den LXX nun einmal nicht hinwegleugnen. Ein Zeichen dieser Abhängigkeit bleibt der Ausdruck *κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς* (statt *θρῆνος καὶ κλαυθμὸς πολύς*) und die mit den LXX gleichlautende Uebersetzung von מֵאֵנָה. Der Evangelist erweis't sich gerade hier als ein richtiger Schriftgelehrter, indem er das Weinen der Rahel, bloss weil ihr Grab in der Nähe von Bethlehem lag [1]), auf den Kindermord daselbst bezieht. — Endlich sagt Matth. 2, 23 von Joseph, dass er *ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται*. Wie ich selbst früher (Evangelien S. 49), so beruhigt sich Anger (I, 43) auch jetzt noch bei der gewöhnlichen Ansicht, dass hier der נֵצֶר Jes. 11, 1 gemeint sei. Aber von diesem Worte liegt, wie ich jetzt sehe, *Ναζωραῖος* doch zu weit ab, und es ist gar zu künstlich, die Mehrheit der Propheten durch Herbeiziehung des צֶמַח Jes. 4, 2. Sach. 3, 8. 6, 12 (Jer. 23, 5. 33, 15) zu gewinnen. Lassen wir die eruditi Hebraeorum des Hieronymus [2]) lieber ganz bei Seite, halten wir uns vielmehr an die andre Erklärung dieses Kirchenvaters, welche *Ναζωραῖος* (Nazaraeus) als den נָזִיר, d. h. Geweihten, fasst [3]). Dann brauchen wir nicht einmal mit

---

1) Vgl. 1 Mos. 35, 19. 48, 7.

2) Zu Jes. 11, 1 (Opp. IV, 155): illud quod in evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum est: Quoniam Nazaraeus vocabitur (Matth. II, 23), eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant.

3) Zu Matth. 2, 23 (Opp. VII, 17): pluraliter prophetas vocans ostendit, se non verba de scripturis sumsisse, sed sensum. Nazaraeus Sanctus interpretatur . sanctum autem Dominum futurum omnis scriptura commemorat . possumus et aliter dicere, quod etiam eisdem verbis iuxta hebraicam veritatem in Esaia (11, 1) scriptum sit: Exiet virga de radice Iesse, et Nazaraeus [נֵצֶר] de radice eius conscendet. Dazu vgl. Tertullian adv. Marcion. IV, 8: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris . unde et ipso nomine nos Judaei Nazarenos appellant per eum; nam et sumus, de quibus scriptum est: Nazaraei (Thren. 4, 7 נְזִירֶיהָ, LXX *Ναζιραῖοι*) exalbati sunt super nivem.

Hieronymus zu sagen, Matthäus habe sich mehr an den Sinn als an die Worte gehalten, sondern können die Mehrheit der Propheten noch bestimmt nachweisen [1]). Wie Tertullian und Hieronymus den נָזִיר mit Nazaraeus wiedergeben, so hat schon unser Evangelist den נזיר gleich נזור (*Ναζωραῖος*) gefasst und auf diese Weise nicht bloss seine Bekanntschaft mit dem Urtexte des Alten Test., sondern auch seine Vertrautheit mit dem aramäischen Idiom bewiesen [2]).

Diese gehäuften Schrift-Citate geben schon ein ziemlich bestimmtes Bild von der Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten. Wir haben hier nicht etwa einen Schriftsteller vor uns, welcher sich, ohne Rücksicht auf die griechisch-alexandrinische Uebersetzung, lediglich an den Urtext des Alten Test. hielte. Gerade den LXX schliesst sich der Evangelist bei der Geburt Jesu aus einer Jungfrau (Mt. 1, 23) noch gänzlich an [3]), auch Mt. 2, 6. 18 ist, trotz der überwiegenden Berücksichtigung des Urtextes, die Grundlage der LXX noch zu erkennen. Bloss die kurzen Anführungen Mt. 2, 15. 23 halten sich lediglich an den Urtext. Wie der Evangelist sich aber da, wo er sie brauchen kann, an die LXX (Jes. 7, 14 *παρθένος*) hält, so schliesst er sich im Allgemeinen auch

---

1) Vgl. 1 Mos. 49, 26, wo Jakob Segen wünscht לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו, LXX *ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωσὴφ καὶ ἐπὶ κορυφὴν ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν*, Targum des Onkelos וּלְגַבְרָא פְּרִישָׁא דַאֲחוֹהִי, et super virum qui segregatus fuit a fratribus suis, Vulg. et in vertice Nazaraei inter fratres suos. — 5 Mos. 33, 16 kehrt im Segen Mose's dasselbe wieder. Die LXX übersetzen hier: *καὶ ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωσὴφ καὶ ἐπὶ κορυφὴν δοξασθέντος ἐν ἀδελφοῖς*, Aquila: *ἀφωρισμένου ἀδελφῶν*, Symm. *φυλάξαντος τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*. Targ. Onk. und Vulg. wie oben. — Vgl. auch Richt. 13, 5 f. (16, 17), dass Simson als *Ναζωραῖος* — *ἄρξεται σώζειν τὸν Ἰσραήλ*.

2) Wie פְּרִישִׁים (*Φαρισαῖοι*) gleich פְּרוּשִׁים (separati) ist, so findet sich auch פְּקִיד neben פקוד, יציע neben יצוע, שׂניא neben שׂנוא. Das chald. Partic. 2 lautet קְטִיל, gleich dem hebräischen קָטוֹל.

3) Auch die Anspielung Mt. 2, 20 *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου* hält sich an 2 Mos. 4, 19 nach den LXX: *τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν*.

nur so weit, als es für seinen Zweck dienlich ist, an den Urtext an. Aus Mich. 5, 1 lies't er die ἡγεμόνες Ἰούδα heraus, weil es ihm auf den ἡγούμενος von Israel ankommt. Hos. 11, 1 bot nur im Urtext die Rückkehr des Sohnes Gottes aus Aegypten dar, 1 Mos. 49, 26. 5 Mos. 33, 16 nur im Urtext die Benennung *Ναζωραῖος*. Bloss bei der Anwendung von Jer. 31, 15 auf den Kindermord in Bethlehem lässt sich kein zwingender Grund der Berücksichtigung des Urtextes absehen. Der Evangelist wird den Urtext nur dessbalb verglichen haben, weil die Sache überhaupt gar zu weit hergeholt war. — Das Eigenthümliche dieser gehäuften Schrift-Anführungen ist also nicht etwa die Berücksichtigung des Urtextes allein, sondern vielmehr die gemischte Benutzung der LXX und des Urtextes. Diese gemischte Haltung der Citate beweis't schon an sich, dass der Evangelist ursprünglich griechisch geschrieben, und wenn er auch sonst etwa aramäische Quellen benutzt haben sollte, wenigstens hier nicht aus dem Aramäischen übersetzt hat. Nur ein griechisch schreibender Evangelist konnte ja auch dem heiligen Geiste, welchen das aramäische Hebräer-Evangelium (p. 15, 21 sq. 16, 15. 16) zur Mutter Jesu gemacht hat, bei der Erzeugung Jesu die männliche Stelle anweisen.

Sehen wir näher auf die Sache selbst, so erkennen wir aus diesen Citaten die bezeichnende Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, zwischen dem Alten Test. und dem Leben Jesu das bestimmteste Verhältniss von Weissagung und Erfüllung anzunehmen. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, welche schon in der Gleichgliedrigkeit der drei Reihen des Stammbaums hervortrat, begegnet uns in dieser schriftgelehrten Fassung gleich bei den Einzelheiten von Geburt und Kindheit Jesu. Die Geburt des Messias in der Davidsstadt Bethlehem, die Flucht nach Aegypten, der Kindermord in Bethlehem mussten zur Erfüllung ganz ausdrücklicher Weissagungen des Alten Test. geschehen. Und die Benennung *Ναζωραῖος*, welche Jesus Mt. 21, 11. 26, 71 ohne weiteres von Nazaret als seiner Vaterstadt führt, wird hier, da die

Geburt in Bethlehem vor sich ging, erst durch die Uebersiedlung der Eltern Jesu nach Nazaret vermittelt, so aber auf ein prophetisches Wort gestützt. Es ist also ein ausgeprägter ATlicher Pragmatismus, welcher uns in diesem Kindheits-Evangelium entgegentritt.

Die höhere Nothwendigkeit, auf welche schon der Stammbaum mit seiner dreifachen Gliederung hinwies, hängt ferner zusammen mit dem unverkennbaren Bestreben, die Gottessohnschaft Jesu auf sein ganzes menschliches Leben auszudehnen, schon mit dessen Entstehung beginnen und in dessen Verlauf überall durchleuchten zu lassen. Die Gottessohnschaft Jesu soll eben nicht, wie noch in dem Hebräer-Evangelium, erst mit der Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe, sondern schon mit seiner Erzeugung beginnen. Daher die Ausnahme Jesu aus dem gewöhnlichen Gange menschlicher Entstehung, die Annahme einer göttlichen Wirkung, durch welche aus dem Schoosse der Jungfrau der Heiland des Gottesvolks geboren ward.

Wird nun aber die menschliche Entstehung Jesu auf solche Weise über die Nachkommenschaft Davids und Abrahams erhoben: so erhält Jesus auch von vorn herein eine über den Heiland seines Volks (1, 21), über den König der Juden (2, 2) hinausgreifende Bedeutung. Die Geburt Jesu ist nun nicht mehr ein innerjüdisches, sondern ein weltgeschichtliches Ereigniss, welches durch einen wunderbaren Stern den heidnischen Magiern des Morgenlandes kund gethan wird[1]). Und gerade von heidnischer Seite erfährt der

---

1) Ganz wie Bileam nach 4 Mos. 23, 7 LXX aus Mesopotamien, *ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν* kommt, um den Stern aus Jakob weissagend zu schauen (4 Mos. 24, 17), kommen auch Mt. 2, 1 f. die Magier *ἀπ' ἀνατολῶν*, nachdem sie den Stern des geborenen „Königs der Juden" geschaut haben. Die Vorstellung aber von einem solchen Sterne des Messias schliesst sich auch an den heidnischen Kometenglauben an, welcher seit 146 v. Chr. durch so manche merkwürdige Erscheinungen befestigt war. Die bedeutenden Ereignisse des Jahres 146 v. Chr., der Fall von Karthago, Makedonien und Korinth, galten als vorhergesagt

neugeborene Messias, welchen der weltliche König der Juden verfolgt und zur Flucht aus der Heimath nöthigt, die erste Huldigung. Wenn die Verfolgung des Christuskindes nebst der Flucht in das Ausland an die Geschichte des Moses, welcher den alten Bund gestiftet hat, erinnert (vgl. Mt. 2, 20): so weis't die Huldigung der Magier von vorn herein auf das weite Gebiet der Heidenwelt hin, bei welcher der Heiland mehr Empfänglichkeit finden wird, als bei dem eigenen Volke. Der beziehungsweise Anti-Judaismus, welchen schon die Zusätze des Stammbaums verriethen, erhält seinen bestimmtern Ausdruck durch die Huldigung der Magier und die Verfolgung des jüdischen Königs. Die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt ist die dritte bezeichnende Eigenthümlichkeit des Evangelisten.

3. Dass wir das ganze evangelium infantiae mit Recht unserm Evangelisten als freie Zuthat zugewiesen haben, bestätigt schliesslich noch der Uebergang zu dem Auftreten des Täufers Johannes Mt. 3, 1—12. Da lesen wir ja V. 1: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ*

---

durch jenen Kometen, von welchem die Orac. Sibyll. III, 334 sq. und Seneca natt. quaestt. VII, 15 reden. Bei Mithridates sollen et eo quo genitus erat anno, et eo quo regnare primum coepit, Kometen erschienen sein (Justin. Hist. Philipp. XXXVII, 2). Tiefen Eindruck hatte nach dem welterschütternden Tode Cäsar's 43 v. Chr. ein Komet gemacht, von welchem Ovid Metamorph. XV, 843 sq., Plinius HN. II, 25, Sueton Caesar. 88, Plutarch Caesar. 69, Seneca natt. quaestt. VII, 17, Dio Cassius XLV, 7 erzählen. Daher der weitverbreitete Glaube des Alterthums, welchen Origenes c. Cels. I, 59 ausdrückt: *ἐπὶ μεγάλοις τετήρηται πράγμασι καὶ μεγίσταις μεταβολαῖς τῶν ἐπὶ γῆς ἀνατέλλειν τοὺς τοιούτους ἀστέρας, σημαίνοντας ἢ μεταστάσεις βασιλειῶν ἢ πολέμους ἢ ὅσα δύναται ἐν ἀνθρώποις συμβῆναι, σεῖσαι τὰ ἐπὶ γῆς δυνάμενα.* Nicht aus einer Constellation von Gestirnen, sondern aus einer Constellation des biblischen „Sterns aus Jakob" und des verbreiteten Kometenglaubens ist der wunderbare Stern in unsern Evangelien zu begreifen. Und nicht aus der wirklichen Geschichte des Herodes, sondern aus einer Nachbildung der mosaischen Geschichte ist der Kindermord zu Bethlehem nebst allem, was daran hängt, zu erklären.

βαπτιστής, κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας. „In jenen Tagen“ — das müsste, wenn wir hier eine einheitliche Darstellung hätten, zurückgehen auf die Zeit der Herrschaft des Archelaos (4 v. C. bis 6 n. C.), unter welchem die Eltern Jesu nicht nach Judäa zurückkehren mochten, sondern sich in dem galiläischen Nazaret niederliessen (2, 22. 23). Das Auftreten des Täufers Johannes fällt aber etwa ein Menschenalter später. Die Kindheits-Geschichte schreitet in so kleinen Zeit-Abschnitten fort von den *ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως* (2, 1), als Jesus geboren ward, bis zu dem Lebensende des Herodes (2, 19) und zu dem Antritt des Archelaos im J. 4 vor u. Z., dass nun wahrlich nicht auf einmal ein so grosser Zeitraum übersprungen werden kann. Was Meyer hier von der „Einfachheit unstudirter Geschichtsschreibung“ sagt, ist, wie so Vieles in seinen Commentaren, blosse Redensart[1]). Der Evangelist hat, trotz der Einfügung des Kindheits-Evangelium, die Zeitbestimmung stehen gelassen, mit welcher die ursprüngliche Darstellung von den Tagen Jesu (1, 16), dem letzten Gliede der Geschlechtsreihe, zu dem öffentlichen Auftreten seines Vorläufers fortschritt[2]). Nur im unmittelbaren Anschluss an den Stammbaum Jesu hat diese Zeitbestimmung ihren Sinn.

Wir stossen hier also auf die ältere und eigentliche Vorgeschichte. Der Täufer ist ja der Vorläufer Jesu. Unver-

---

1) Es trifft nicht einmal zu, wenn Meyer sich auf 2 Mos. 2, 11 beruft, wo schon die LXX den Sprung von der Kindheit des Moses zu seinem Mannesalter dadurch gemildert haben, dass sie בַּיָּמִים הָהֵם übersetzten: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις.* Es verhielt sich auch hier gerade so, wie bei Matthäus. Das בימים ההם ist aus der ursprünglichen Darstellung stehen geblieben, und 1, 22—2, 10 ist eine (jhvistische) Einschaltung, welche den Moses, im Widerspruch gegen 6, 20. 7, 17, als den erstgeborenen Sohn eines Leviten darstellt. Auch Richt. 19, 1 wird das בימים ההם aus der Verschiedenheit der Bestandtheile zu erklären sein.

2) So geht Marcus 1, 9 mit *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* von dem Auftreten des Täufers zu der Taufe Jesu fort.

ändert hat unser Evangelist die ältere Darstellung freilich auch hier nicht aufgenommen. Schon dass er den Täufer, welcher doch an den Ufern des Jordan auftrat, in der Wüste von Judäa predigen lässt, weis't auf die Schriftstelle über die Stimme des Rufenden in der Wüste hin, welche V. 3 ganz in dem uns schon bekannten ATlichen Pragmatismus unsers Evangelisten angeführt wird. Den Täufer, welcher in der Wüste von Judäa mit Hinweisung auf die Nähe des Himmelreichs zur Busse auffordert, erklärt der Evangelist für denjenigen, von welchem Jes. 40, 3 nach den LXX geredet: *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ* [1]). Diese prophetische Schriftstelle hat der Evangelist zugleich mit der Einfügung der Wüste von Judäa (V. 1) offenbar erst eingeschaltet in einen vorgefundenen griechischen Text. Er fährt ja V. 4 fort: *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ.* Das *αὐτὸς δὲ* bildet aber wahrlich gar keinen Gegensatz zu V. 3: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* [2]), sondern nur zu der an Andre gerichteten Busspredigt des Täufers (V. 2). Die ausdrückliche Anziehung einer Schriftstelle gehört also erst unserm Evangelisten an. Dagegen wird die

1) Ganz nach den LXX, nur am Schluss *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* abgekürzt in *αὐτοῦ*. Abweichend von dem Urtext verbindet der Evangelist die *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ* (vgl. Barnab. epi. c. 9 p. 28, 4. 5, auch Aquila: *φωνὴ καλοῦντος*) und lässt in der zweiten Hälfte das בערבה mit den LXX unübersetzt (Symm. genauer *ὁμαλίσατε ἐν ἀβάτῳ ὁδὸν τῷ θεῷ ἡμῶν*). Die Einführung des Citats: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος* ist ganz in der Art und Weise unsers Evangelisten, vgl. Anger l. l. II, 13.

2) Es ist nur eine von den vielen Redensarten, um welche Meyer nie verlegen ist, wenn er z. d. St. sagt: *αὐτὸς δὲ* führe von der prophetischen Weissagung über den Täufer auf die Schilderung der geschichtlichen Person desselben. Das soll ein Gegensatz sein! Wir lesen eben nicht: *Ἡσαΐας μὲν ὁ προφήτης, ἔλεγεν — αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης*, sondern finden schon V. 2 ganz bestimmt die Person des Johannes bezeichnet.

stillschweigende Berücksichtigung des Alten Testam. in der Elias-Gestalt des Täufers um so mehr der von ihm bereits vorgefundenen Schrift angehören[1]). Fraglich ist es, ob V. 9, wo der Täufer den Dünkel einer Abstammung von Abraham auf die Macht Gottes verweis't, auch aus Steinen Kinder dem Abraham zu erwecken, am Ende schon als Zuthat unsers Evangelisten die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt ausdrückt[2]).

4. Bei der Taufe Jesu Mt. 3, 13—17 ist es kein Wunder, dass dieselbe in unserm Evangelium schon an Bedeutung verloren hat. Der Evangelist, welcher die Gottessohnschaft Jesu schon mit seiner Geburt begonnen hat, konnte die Taufe freilich nicht mehr, wie es das Hebräer-Evangelium gethan hat, als den Eintritt dieser Gottessohnschaft darstellen. Der heil. Geist, welcher Jesum von vorn herein erzeugt hat (Mt. 1, 18—20), braucht kaum noch bei der Taufe auf ihn herabzukommen. Wenn der Evangelist gleichwohl die Herabkunft beibehält, so hat dieselbe doch offenbar nicht mehr solche Bedeutung, wie in dem Hebräer-Evangelium, wo sie die nativitas filii Dei ist (p. 15, 20—25). Der kanonische Matthäus erscheint hier schon an und für sich als nicht so ursprünglich. Anstatt einer vorhergehenden Weigerung Jesu selbst, sich zur Vergebung der Sünden taufen zu lassen, lesen wir hier (V. 14) eine Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, welche bereits vor der Taufe die höhere Würde Jesu voraussetzt, und eine Antwort Jesu (V. 15), welche gleichfalls die Taufe für an sich unnöthig erklärt. Anstatt einer Feuer-Erscheinung, welche ganz der eigen-

---

1) Vgl. Mt. 3, 4: *αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* mit 2 Kön. 1, 8 אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר עוֹר אָזוּר, LXX *ἀνὴρ δασὺς καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ*, auch die אַדֶּרֶת שֵׂעָר (LXX: *δέρριν τριχίνην*) als Prophetentracht Sach. 13, 4.

2) Baur drückt sich in seiner NTlichen Theologie S. 121 etwas zweifelhaft aus.

thümlichen Feuer-Symbolik des Geistes entspricht [1]), finden wir hier die Tauben-Gestalt des herabkommenden Geistes, welche sich an den syrisch-palästinischen Tauben-Cultus anschliesst [2]). Endlich anstatt einer Begrüssung Jesu als Gottessohn erhalten wir hier eine Himmelsstimme, welche bloss für den Täufer die Gottessohnschaft Jesu feierlich erklärt [3]). Alles dieses, was mit der Voraussetzung einer schon von Hause aus bestehenden Gottessohnschaft Jesu zusammenhängt, bringt den Evangelisten zum Theil in Widerspruch mit seinem eigenen Werke. Denn für jeden, welcher noch nicht durch die Künste der neuern Apologetik befangen ist, muss es feststehen, dass Johannes, wenn er schon vor der Taufe das höhere Wesen Jesu erkannte, nach derselben gar durch eine Himmelsstimme in dieser Ueberzeugung bestärkt ward, an Jesu in der Mitte seiner Wirksamkeit nicht mehr so irre werden konnte, wie es Mt. 11, 1 f. erzählt wird, und dass er, wenn er später noch so ungewiss über Jesum als Messias war, Jesu nicht gleich anfangs als dem Messias entgegengekommen sein und die ausdrückliche Beglaubigung der Messiaswürde des von ihm Getauften erhalten haben kann. Der kanonische Matthäus erweis't sich auch hier, wo er sich einer ältern Darstellung anschliesst, als ein Ueberarbeiter. Und es ist wohl zu beachten, dass eine ältere Darstellung

---

1) Vgl. noch Mt. 3, 11, namentlich Apg. 2, 3, und was ich noch in dem Novum Testam. extra can. rec. IV. p. 21 über die Sache bemerkt habe.

2) Vgl. meine Evangelien S. 59 Anm. 1, wozu für die jüdische Vorstellungsweise noch hinzukommt 4 Esr. 5, 26: „und von allen Vögeln, die da (geschaffen) sind, hast du (Gott) dir ernannt Eine Taube."

3) Mt. 3, 17: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα*, wo schon die alte Fassung nach Ps. 2, 7: *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* zurücktritt, dafür aber, wie Anger (l. l. I, 32. II, 28) mit Recht behauptet, die Stelle Jes. 42, 1 nach dem Urtext (בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי, Mt. 12, 18 übersetzt: *ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου*), zu Grunde liegt. Weit mehr ist diese Himmelsstimme am Orte bei der Verklärung Jesu Mt. 17, 5, wo ihr als Weisung an die Jünger noch *αὐτοῦ ἀκούετε* (vgl. 5 Mos. 18, 15) angehängt ist.

mit der Feuererscheinung und der an Jesum gerichteten Himmelsstimme Ps. 2, 7: *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* noch bei Justin [1]) das Uebergewicht über den kanonischen Matthäus behalten hat.

5. Auch die Versuchung Jesu Mt. 4, 1—11 konnte für unsern Evangelisten die ursprüngliche Bedeutung einer Prüfung, in welcher Jesus sich als den würdigen Träger des kurz zuvor mitgetheilten Geistes bewährt, kaum noch behalten. Dass diese Erzählung ein älteres, aber von unserm Evangelisten umgearbeitetes Stück ist, lehrt schon das Hebräer-Evangelium (p. 15, 26. 27), wo die wunderbare Versetzung Jesu aus der Wüste in die heilige Stadt noch fehlt. Der Ausdruck *πτερύγιον*, welcher ganz an das B. Daniel erinnert [2]), scheint auf eine aramäische Urschrift zurückzuweisen. Allein die mehrfachen Anführungen aus dem Alten Testam. sind schon lediglich nach den LXX gehalten. Die Stelle 5. Mos. 8, 3, mit welcher Jesus V. 4 die Aufforderung des Versuchers, Steine in Brod zu verwandeln, abweis't, wird selbst mit dem von den LXX zugesetzten *ῥήματι* angeführt. Die Stelle Ps. 91, 11 f., mit welcher der Versucher V. 6 seine Aufforderung an Jesum, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, unterstützt, giebt, nur verkürzt, dieselbe Uebersetzung wieder [3]). Jesus antwortet V. 7 mit 5 Mos. 6, 16 nach den LXX, auch in dem Singular *ἐκπειράσεις*, wofür der Urtext doch den Plural תְנַסּוּ bietet. Zuletzt weis't Jesus V. 10 den Versucher von sich mit den Worten

1) Dial. c. Tr. c. 87. 88 p. 314 sq., vgl. meine krit. Untersuchungen S. 164 f., Evangelien S. 57, dazu die Erörterung in den theol. Jahrb. 1857 S. 412 f. und das Novum Testam. extra can. rec. IV. p. 34, 2 nebst Anmerkung.

2) Dan. 9, 27 וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, LXX: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται.* Daher der Teufel als Verwüster auf der Zinne des Tempels.

3) Man beachte namentlich *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*, wofür *μήποτε προσκόψῃ πρὸς λίθον ὁ πούς σου* das Genauere sein würde.

5 Mos. 6, 13, gar mit dem eigenthümlichen Zusatz der LXX *μόνῳ* [1]). Dieser durchgängige Anschluss an die griechische Bibel bezeichnet die Umsetzung des aramäischen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* in ein griechisches *εὐαγγέλιον κατὰ τὰ ἔθνη*.

Die ganze Vorgeschichte Mt. 1, 1—4, 11 hat sich uns also als Ueberarbeitung einer ältern Darstellung erwiesen. Eine neue Zuthat des Evangelisten war das evangelium infantiae, welches die Gottessohnschaft Jesu schon mit seiner Erzeugung beginnen lässt und von vorn herein die Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt eröffnet. Nach dieser Grundansicht, welche durch schriftgelehrte Benutzung des Alten Test. unterstützt ward, mussten dann namentlich der vorhergehende Stammbaum und die Taufe Jesu, welche nicht mehr der Anfang seiner Gottessohnschaft sein durfte, überarbeitet werden. Nach Ausscheidung der Zuthaten des Evangelisten, so weit sie noch möglich ist, behalten wir als die ältere Darstellung, welche derselbe bereits in griechischer Sprache vorfand, zurück: den Stammbaum Jesu durch Joseph Mt. 1, 1—16, das elias-artige Auftreten des Täufers Mt. 3, 1. 2. 4—12, die Taufe Jesu Mt. 3, 13—17 (aber ganz überarbeitet) und die Versuchung des eben geweihten Messias Mt. 4, 1—11, gleichfalls überarbeitet. Die bereits aus der Vorgeschichte gewonnene Grundansicht über die Entstehung dieses Evangelium wird sich an dem Kerne noch vollständiger bewähren.

---

1) Das *προσκυνήσεις* statt *φοβηθήσῃ* war durch den Zusammenhang erfordert, erinnert übrigens an 2 Mos. 20, 5 LXX: *οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς, οὐδὲ μὴ λατρεύσῃς αὐτοῖς*.

(Fortsetzung folgt.)

XX.

Hitzig's neue Bearbeitung des Jeremia[1]),

angezeigt

von

Dr. **Egli** in Zürich.

Mit Freuden wird jeder Freund des Geistes und der Freiheit auf dem Gebiete des Alten Test. diese zweite Auflage der Erklärung des Propheten Jeremia begrüssen, welche der gefeierte Verfasser so eben hat vom Stapel laufen lassen; es ist dies, wie auch die vor 4 Jahren schon erschienene dritte Auflage der zwölf kleinen Propheten vom gleichen Autor beweist, ein tröstliches Zeichen davon, dass das kurzgefasste exegetische Handbuch zum A. T. doch nicht so schneckenlangsam seinen sichern Weg der Wahrheit geht; denn auch andere Lieferungen desselben, wie Hirzel's Hiob, Knobel's Jesaja, dessen Genesis, die BB. Samuel's von Thenius, haben bereits zum zweiten und dritten Male ihren Gang durch die theologische Welt angetreten. Auch so hat Hitzig für nöthig erachtet, das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches, vom Jahre 1841, nicht einfach wegzulassen, sondern aus demselben wenigstens die Reminiscenz aufzu-

1) Der Prophet Jeremia. Erklärt von Dr. Ferdinand Hitzig, Grossh. Bad. Kirchenrath und der Theologie ordentlichem Professor in Heidelberg. Zweite Auflage. Leipzig. Verlag von S. Hirzel. 1866. XVII und 410 S. — Auch unter dem Titel: Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Dritte Lieferung. Der Prophet Jeremia von F. Hitzig. Zweite Auflage.

frischen an eine Zeit, wo „ein Unchristenthum, das von Liebe und Freiheit gleich wenig wusste, die Ueberglaubigkeit nämlich, sich immer anmasslicher wie Orthodoxie geberdete;“ und unseres Erachtens hat er wohl gethan, da die Worte leider 1867 noch ebenso sehr am Platze sind, wie vor 25 Jahren. Denn wer, der mit nüchternem, unbestochenem Blicke die kritisch-exegetisch thuende „gläubige“ Erklärungs-Literatur unserer Zeit ansieht, möchte nicht zuweilen in Töne ausbrechen, welche den Klagen Jeremia's conform?

So wäre also auch in dieser Beziehung der Seher von Anatot Hitzig's Mann? Warum nicht? Gehört doch ihm allein der Ruhm, in seiner Erstlingsschrift „Begriff der Kritik,“ in welcher bereits der ganze Hitzig in nuce steckt, und die stets eines der schönsten, in alle Fälle ein unverwelkliches, Blatt bleiben wird im Ruhmeskranze des alten Meisters, den göttlichen Propheten zuerst aus Sack und Asche hinweggenommen und heraus aus einer Schaar von Klageweibern, einer Weltgeschichte voll Jeremiaden, unter welchen man ihn bisher zu sehen sich gewöhnt hatte, wie mit Götterhand gestellt zu haben auf den rechten Piedestal in der weiten Säulenhalle des Universums, sodass man fortan an den Seher stets mit Bewunderung und Verehrung hinauf schauen kann, wenn noch ein Herz für den Propheten der Wahrheit, den Patrioten im Unglück, für eine heilige Kassandra in Männergestalt, im Busen schlägt. Andere sind dann freilich in die Fussstapfen des damals Vierundzwanzigjährigen getreten und haben, um ein Wort Lessing's zu gebrauchen, an demjenigen herumgestellt, welcher seit Hitzig bereits so stand, dass er gar nicht mehr fallen konnte.

Kein Wunder, wenn auch 10 Jahre nach dem Erscheinen jenes „Encomium Jeremiae“ in der angeführten Schrift, Hitzig im wieder abgedruckten Vorwort zur ersten Auflage dieses Commentars nicht ermangelt, zurückzukommen auf „den sittlichen Ernst und geprüften Glaubensmuth, den Seelenadel und die Hoheit seines Strebens, welche den Seher

nicht bloss zum Richter seines unheiligen Zeitalters bestellt haben." Doch wenden wir uns von einer plutarchartigen Biographie des Propheten, welche, ganz und nach allen Seiten hin den Seher wie seine Zeit in theologischer und politischer Beziehung erfassend und umfassend, doch erst noch geschrieben werden muss, zum Buche Jeremia selbst, welches auch nicht immer des Propheten Wort enthält, sondern mit Glossemen aller Art bespickt ist und auch an diesem Sehermantel eingesetzte Flicken für denjenigen aufzeigt, welcher überhaupt sehen will: so werden wir nach dem Gleichgesagten nicht darüber erstaunen, wenn uns Hitzig von vorn herein eröffnet, dass, obwohl Jeremia noch mehr für innere als äussere Geschichte des Prophetenthums Hauptquelle sei und bleibe, dennoch nicht nur die Kritik seines Textes, sondern auch die Erklärung dermassen im Argen liege, wie nur Wenige es sich vorstellen dürften. Das hat man auch gefühlt; denn schon vor dem Erscheinen der ersten Auflage dieser Erklärung des Jeremia hatte der für die Wissenschaft viel zu früh verstorbene Movers jene Abhandlung[1]) vom Stapel laufen lassen, mit welcher, nach dem Urtheil aller Sachkundigen, eine wirkliche Textkritik Jeremia's erst ihren Anfang genommen hat, allerdings, nach Hitzig's eigenem Geständniss, die Arbeit ebenso oft erschwerend als fördernd. Denn Movers nahm für die LXX, vermeintlich für deren hebräischen Grundtext, nicht minder einseitig Partei als alle Andern von jeher für unsere hebräische Recension; und wenn nach dem Erscheinen jener epochemachenden Abhandlung des katholischen Gelehrten, um welchen die protestantische Theologie die römische Kirche nur beneiden könnte, wenn überhaupt Neid auf diesem Boden am Platze, — zu meiner Verwunderung sogar Graf sich dahin erkühnte, der alexandrinischen Version fast allen kritischen Werth ab-

1) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine commentatio critica, Scripsit D. Franciscus Carolus Movers. Hamburgi 1837.

zusprechen: so wusste Hitzig in der vorliegenden Auflage wohl was er zu thun hatte; mit seinem durch nichts bestochenen Falkenblick nämlich als äehter Goldarbeiter und Schmelzer zu sichten und zu prüfen und auszuscheiden, unparteiisch nach beiden Seiten hin, damit die ächte Textgestalt des Propheten endlich nach solcher heissen Arbeit an's Tageslicht trete. Das hat denn auch der alte צורף in hergestammter Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit, von welcher kein Härlein verloren gegangen, wacker gethan; und wenn er auch so im Vorwort den Wunsch äussert, es möchte nochmals in einer Monographie die zwiefache Textrecension abgehandelt werden, indem für deren vollständige und erschöpfende Besprechung nach dem Plane des Handbuches der Raum gemangelt: nun! So möchte, namentlich wenn man auch mit dem 1861 erschienenen Treptower-Programm von Dr. Schulz: De Jeremiae textus hebraici masorethici et graeci Alexandrini discrepantia noch keineswegs zufrieden ist, bald einer jener heisshungerigen jungen Philologen gefunden werden, welcher den rechten Weg zu finden weiss, da links und rechts von einem Movers und Hitzig ihm dergestalt geleuchtet wird. Es wäre da etwa ein Doctorhut zu holen!

Auch hinsichtlich der Glosseme und Ueberarbeitungen, welche dem, wie es scheint, in jenen Unglückstagen mehr als in unserer Zeit gelesenen Propheten zu Theil geworden sind, giebt sich Hitzig als der rechte Mediator zwischen Zu Viel und Zu Wenig. Während es Movers' Verdienst ist, in Cap. X die Hand des Verfassers von Jes. c. 40—66 zuerst erkannt zu haben, sowie dem Gleichen durch linguistische Induction der Nachweis der Interpolationen von Jer. c. 30—33 durch die nämliche Hand gelungen: so hat Hitzig allein in Orakeln, wie c. 48, 1—47; 50, 1—51, 58 den Ueberarbeiter gefunden und die Aechtheit der zu Grunde liegenden Vaticinien gegenüber den Anfechtungen hyperkritischer Skeptik eines Blau, Gramberg, eines von Cölln gerettet. Es ist auch wirklich eine schwere Worflerarbeit,

hier Korn und Spreu auseinander zu halten, dass Beide nicht mit einander verwechselt werden, und der rothe Faden nicht verloren gehe, an welchem allein man sich zurecht finden kann in solchem Labyrinth; so wird man es Ewald wahrhaftig nicht verübeln, wenn die Masse des Unächten in Cap. 50 auf ihn einen so starken Eindruck des Späteren, Nichtjeremianischen macht, dass er dieses Urtheil auch über die ächten Stücke erstreckt. Natürlich sind dann auf solchen Ruf hin orthodoxerseits wohlmeinende „Velleitäten" bald bereit, für Kinder des Lichts auch solche Verse zu erklären, welche bloss Irrlichter sind; denn wie würde ein Grotius den getreuen Schildknappen Hengstenberg's, eine Hauptstütze unserer heutigen ATlichen Rechtgläubigkeit, den Dr. Haevernick ansehen, welcher Jer. c. 52 wieder für ächt erklärt, nachdem der grosse Holländer vor zweihundert Jahren dieses Capitel für das erklärt hat, was es in Jedermanns Augen ist? Das sind ja wahre שערים, Schauerfeigen, horrifica, „bei deren Genusse man schauert" (S. 224).

Was die Erklärung des Propheten betrifft, so ist auch hier Hitzig stets der Gleiche geblieben; da finden wir die altgewohnte Beherrschung des Stoffes in linguistischer Beziehung nach allen Seiten hin; die Löwenklaue des Orientalisten, Keilinschriften-Entzifferers etwa (vgl. S. 382. 383 z. B.) neben dem Abschneiden aller überflüssigen Gelehrsamkeit; die gerechte Anerkennung fremden Verdienstes, auch des Gegners, Hengstenberg's exempli gratia, welcher plötzlich vernünftig wird, sobald er den Boden der Orthodoxie verlassen kann (vgl. S. 13). Wie schon in der ersten Auflage, so sind auch jetzt die Rabbinen, namentlich Jarchi und die beiden Kimchi, gehörig gewürdigt, ebenso Hieronymus; gefreut hat mich vor Allem auch, dass dem edeln Brüderpaare, den beiden Michaelis, Göttingen's altem Stolz, verschiedene Male der Schweiss von der arbeitenden Stirne getrocknet worden, und auch Luther nicht vergessen ist. Man sehe des Letzteren wegen nur die schweren Worte c. 40, 5: ועודנו לא ישוב, welche nach Dahler und Movers

„unmöglich zu verstehen!“ Luther hat aber das allein Richtige: „Denn weiter hinaus wird kein Wiederkehren sein!“ wenn man auch ein wenig genauer übersetzen könnte.

Im Uebrigen hat Hitzig schon im Jahre 1841 gestanden, er könne Nichts dafür, „wenn später und anderwärts erwachsene dogmatische Sätze aus dem A. T. auf ehrlich wissenschaftlichem Wege sich nicht wollen beweisen lassen;“ und wir glauben, er sei 1866 auch hierin noch der Nämliche. Was thut es auch zur Sache? Wir haben ja „praktische“ Commentare genug erhalten, in welchen die Angehörigen einer Nation, die einen Herder und Göthe und Schiller etwa hinter sich hat, die prächtigen Sprüche unserer heiligen Seher ganz ohne alle ATlich-orientalistische Gelehrsamkeit, wie auch ganz ohne Noth noch ein Bischen weiter auszublümeln vermögen: Was Wunder, wenn Hitzig in wirklich liebenswürdiger, schüchterner Bescheidenheit solch poetisch Machwerk und Erbaulichthum kein einziges Mal anführt? Er findet, oder mag gefunden haben — denn wir können nicht in sein Herz hineinsehen — er habe anderes zu thun; der Gott der Vernunft und Freiheit habe ihm etwa das Cherubamt übertragen und hiezu ihm die blitzende Klinge in die Hand gedrückt: dass er nämlich ein getreuer Wächter sei vor dem Garten Eden der heiligen Schrift, damit keine leichtfertigen Buben den Baum der Erkenntniss schädigen, ohne welchen der Zugang zum Baume des Lebens dem armen Staubeskind ewig verschlossen bleibt. —

XXI.

Ueber εὐαγγέλιον und Χριστός bei Paulus,

von

D. **B. Spiegel**, Pastor in Osnabrück.

Offenbar sind die Begriffe κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον und κηρύσσειν Χριστόν in den entschieden ächten paulinischen Briefen nahezu gleichbedeutend. Das Wort εὐαγγέλιον bald allein, bald mit dem Zusatze θεοῦ oder Χριστοῦ, auch ἐμοῦ, bezeichnet bekanntlich im Unterschiede von der frühern Gräcität die frohe Botschaft[1]). Also die frohe Botschaft, die Gott an die Menschen gelangen lässt, oder die Botschaft, die in Christo uns offenbar wird, oder die frohe Botschaft, die ich (Paulus) euch verkündige. Es fragt sich nur, welches der Inhalt der frohen Botschaft sei. Am deutlichsten spricht sich Paulus darüber aus 1 Kor. 15, 1 f. Dort bezeichnet er als denselben Tod und Auferstehung; den Tod nebst darauf folgendem Begräbniss, die Auferstehung nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen. Alles Andre ist ihm Nebensache. Einmal erwähnt er wohl auch die Geburt und Beschneidung Jesu; jedoch ohne alle weiteren Folgen darauf zu gründen.

Χριστός ferner bezeichnet ihm nicht die geschichtliche Person Jesu in ihrer Vollständigkeit, also nicht den ganzen Christus, sondern nur den Gekreuzigten und Auferstandenen. Paulus bezeichnet also mit dem Worte Χριστός nur das,

---

1) Vgl. Meyer bei der Ueberschrift zu Matth.

was ihm in Jesus von Nazaret als Hauptsache erscheint, was dessen specifische Dignität ausmacht. Das aber ist eben nur Tod und Auferstehung. Hieraus ist es erklärlich, dass beide Begriffe εὐαγγέλιον und Χριστός synonym gebraucht werden konnten. Der Unterschied zwischen beiden ist rein formell. Χριστός ist das Object der Verkündigung, εὐαγγέλιον die Verkündigung selbst; Χριστός bezeichnet die Person in der Sache, εὐαγγέλιον die Sache in der Person. —

Steht es aber einmal fest, dass beide Begriffe dem Apostel gleichbedeutend sind, so ergiebt sich daraus noch Weiteres. Wer war ihm denn Christus? Er war für ihn wohl Mensch, aber δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, also ein Mensch ganz andrer Art, als Adam, der nur ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός war. Er war ein himmlischer Mensch, in dem das Pneumatische ebenso das Principielle war, wie in Adam, dem irdischen Menschen, das Psychische [1]). Daher heisst er bei Paulus geradezu πνεῦμα (2 Kor. 3, 17). Redet nun Paulus von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, so kann ihm unmöglich Tod und Auferstehung, soweit sie äussere Thatsachen sind, als Hauptsache erscheinen, sondern nur, sofern sie Träger des in ihnen verborgenen πνεῦμα sind. Reinen Geist konnte sich ja Paulus überhaupt nicht vorstellen! — Dieser pneumatische Charakter Christi wird uns aber auch anderweit mit δύναμις bezeichnet. Es heisst bekanntlich 1 Kor. 1, 23. 24 ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. Und hiermit sind wir auf dem Puncte angelangt, die Verwandtschaft zwischen Χριστός und εὐαγγέλιον auch hier zu constatiren. Wie Christus, so wird auch das Evangelium genannt δύναμις θεοῦ Röm. 1, 16. Krehl in seinem Commentar zum Römerbriefe S. 27 mag Recht haben, wenn er sagt: „Schwierig ist es, das Evange-

1) Vgl. Baur, NTliche Theologie S. 187. — [Diese Auffassung ist übrigens zuerst in meinen Schriften über das Evang. Joh. (1849. S. 43) und über den Galaterbrief (1852. S. 174 f.) vorgetragen worden, vgl. auch diese Zeitschrift 1864. S. 264, was hier lediglich der Wahrheit halber bemerkt sein möge. — Anm. d. Herausg.]

lium als Kraft zu denken." Aber jedenfalls hat Fritzsche, den Krehl ebenda anführt, entschieden Unrecht, wenn er erklärt: „declarat rem potentem, quae divinae originis sit, eine Kraftäusserung, Kraftlehre Gottes." Die Versuchung liegt allerdings nur gar zu nahe, die „Kraft" für „Kraftäusserung" zu nehmen und die Stelle: das Evangelium ist eine Gotteskraft, zu verstehen: das Evangelium wirkt als eine Gotteskraft. Aber es steht nun einmal da: δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν. Unverkennbar also ist dem Apostel nicht die äussere Thatsache des Todes und der Auferstehung die Hauptsache, sondern die Kraft, die dem sinnlichen Auge verborgen darinnen eingeschlossen ruht. Der pneumatische Charakter wird demnach gleichmässig Christo, wie dem Evangelium, vindicirt. Die Wirkungen dieser δύναμις aber werden menschlicherseits hervorgerufen durch den Glauben. —

Ein Evangelium also, welches diesen pneumatischen Charakter nicht zur Geltung bringt, sondern das Innere über dem Aeusseren vergisst, ist gar kein Evangelium, sondern — recht bezeichnend — eine Verwirrung Gal. 1, 7. —

Wem aber die specifische Dignität des Evangeliums im Pneumatischen liegt, dem können auch äussere Erscheinungen, die er etwa bei seiner Bekehrung und Berufung zum Evangelium gehabt zu haben glaubt, nur als nebensächlich erscheinen und er müsste es, seinem eigenen Verhalten entsprechend, nur für „Verwirrung" halten, sollte jemand denselben grössere Bedeutung beilegen! —

XXII.

Zur Herkunft der Amalekiter,

von

Dr. **Egli** in Zürich.

„Aus Afrika immer was Neues!" war bekanntlich Sprüchwort der Alten; und bei näherem Studium dieses merkwürdigen

Erdtheiles kann es Manchem vorkommen, dass trotz den Entdeckungen Barth's, welcher bekanntlich für Afrika geworden, was Alexander Humboldt für Amerika, stets noch Dieses und Jenes, gerade auch für die fortwährend noch dunkle Ethnographie der heidnischen Völker rings um das alte Land Canaan, geholt werden könne. Man mag freilich lächeln darüber, wenn ein sonst so besonnener und nüchterner Reisender, wie Dr. Smith (vgl. Capt. Tackey's Narrative p. 267) bei den Fetischbildern der Congoneger in manchen Stücken noch mehr an die etruskischen, antiken Figuren erinnert wurde als an Aegyptische, woran man selbstverständlich viel eher denken mochte (vgl. Ritter's Erdk. I, 1 p. 267, 2te Ausg.); aber der grosse Ritter selbst hat es doch der Notiznahme würdig gefunden, dass in Congo wie am obern Ganges der Name Gonga oder Ganga so häufig wiederkehre, für die Orte nämlich, welche an den Gebirgsströmen wiederkehren (Bamba-Yonga, Condo-Yonga u. a. m.). Es sind freilich 45 Jahre verflossen, seitdem der Meister der Geographie dies niederschrieb (vgl. Erdk. I, 1 S. 283); das Studium des Sanskrit hat seitdem reissende Fortschritte gemacht, und man weiss, wie es sich mit solchen Ortsnamen verhält; auch wollen wir hier nicht weiter ausführen, wie durch das Alt-Aegyptische eine Ader Sanskrit sich ziehe. Aber etwas Anderes ist dem durch dergleichen Notizen neugieriger als sonst gewordenen Blicke aufgestossen, und da wollen wir wenigstens noch einen Bengel hinaufwerfen an den Baum der Erkenntniss.

In dem seltenen Werke von Lopez nämlich über das Königreich Congo[1]) wird angeführt: die Giagahorden, oder die Schaggaer, nennten sich selbst Agag und würden nur von den Bewohnern Congo's Giachas genannt (Giaghi,

---

1) Zugänglich war mir nur die lateinische Uebersetzung von Pigafetta's Auszügen des Lopez, die Reinius veranstaltete und mit den Abbildungen der Gebrüder Bry im Jahre 1598 zu Frankfurt herausgab. Bei Ritter (Erdkunde I, 1 p. 257) ist die italienische Uebersetzung von Grassi angeführt, welche sieben Jahre vorher in Rom herauskam.

Giaki, Giagues, Schagga) und von den Dahomern Eyos. Man wird sich nicht wundern, wenn mir bei diesem Namen „Agag" alsbald jener amalekitische Königsname אגג einfiel, von welchem bereits Gesenius vermuthet, er möchte den Fürsten dieses Volkes gerade so eigenthümlich gewesen sein wie פרעה den ägyptischen Herrschern, אבימלך den philistäischen. Nun! Was wir aus der Bibel und arabischen Schriftstellern von diesem Urvolke Amalek wissen, passt vortrefflich zu dem Charakter dieser „Agaghorden," „welche durch ihre furchtbaren Räuberzüge und Eroberungen ein Schrecken der Congoer und Portugiesen geworden" (Ritter I, 1 p. 263). Man weiss auch aus den Urgeschichten anderer asiatischen und afrikanischen Räuber- und Nomaden-Völker, mit welcher Schnelligkeit sie sich hin und her bewegen, um vor einer solchen Combination hinsichtlich der ersten Heimat der Amalekiter nicht zurückzubeben. Ein Gelehrter, welcher in solchen ethnographischen Fragen des grauen Alterthums sicher eine Stimme hat, liess bekanntlich längst Hebräer und Phönicier aus Südarabien und vom rothen Meere herkommen, und doch sind diese beiden Völker bei Weitem keine solchen Räuberstämme gewesen wie Amalek und „Agag." —

XXIII.

Nachträgliches zu den Pseudepigraphen Alten und Neuen Testaments,

von

D. A. Hilgenfeld.

1. In meinem Novum Testamentum extra canonem receptum, Lips. 1866. IV. p. 45, 18. 19 habe ich zu dem *Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* mit Wahrscheinlichkeit jenes Christus-Wort gerechnet, welches Clemens von Alexandrien Strom. V,

10, 64 p. 684 so anführt: παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ Μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου. Diese Wahrscheinlichkeit wird, meine ich, noch erhöht durch die Anführung desselben Christus-Worts in den Homilien des römischen Clemens, welche ich leider übersehen habe. Clem. Hom. XIX, 20: μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν Τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε. Die Anführung des römischen Clemens ist vollständiger, die des alexandrinischen Clemens scheint treuer zu sein. Zu Grunde liegt hier nämlich jenes וָאֹמַר רָזִי־לִי רָזִי־לִי Jes. 24, 16, was die LXX auslassen, dagegen Aquila und Theodotion übersetzen: καὶ ἐρεῖ Τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, Symmachos: καὶ εἶπεν Τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, τὸ μυστήριόν μου ἐμοί. Schliesst sich das Evangelium der Aegyptier vielleicht schon an die Uebersetzung des Aquila an? Der Ausspruch wird gelautet haben Τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.

2. Mein „Novum Testamentum extra canonem receptum" konnte nicht umhin, auch in das Vetus Testamentum extra canonem receptum hineinzugreifen, namentlich bei dem s. g. ersten Briefe des römischen Clemens, welcher seine Abfassungszeit (93—96) so deutlich selbst angiebt, dass ich es nur aus zarten collegialischen Verhältnissen begreifen kann, wenn Hr. D. Keim in seiner inhaltsreichen „Geschichte Jesu von Nazara" (Bd. I, Zürich 1867. S. 51. 143) auch hierin auf Volkmar's Seite tritt und diesen Brief nebst dem Briefe des Barnabas erst um 120 u. Z. ansetzt[1]). Da wird auch

1) Bei dem Clemens-Briefe hat Keim sich nicht einmal bemüht, meine Begründung anzufechten. Bei dem Barnabas-Briefe muss er mir, ohne mir die Ehre der Erwähnuug anzuthun, zugeben, dass die Eschatologie c. 4 p. 8, 13 sq. nur bis auf den „alten schwachen Nerva" herabgehe. Da kann ich es ruhig geschehen lassen, wenn Keim in diesen μικρὸς βασιλεύς noch so kleine Herrscher, wie Trajanus und Hadrianus einpackt. Die Stelle, auf welche auch Keim sich hauptsächlich stützt, ist c. 16 p. 52, 10 sq., wo die feindlichen Zerstörer des äussern Tempels, deren Unterthanen (ὑπηρέται) nebst den Juden selbst jetzt den Tempel wieder aufbauen, unmöglich mit mir auf die Christen, jüdischen und heidnischen Geblüts, mit ihrem geistigen Tempelbau bezogen werden können. Warum nicht? Hr. D. Keim würde mich sehr verbinden, wenn er mir in dem Zusammenhange das „Widergöttliche" des Tempel-Neubaues nachwiese, da ich hier (vgl. l. 23 sq.) erst recht das Göttliche dieses Neubaues des zerstörten Tempels durch die Gläubigen aus Juden und Heiden finde. Da braucht sich wohl auch der Hebräerbrief, wel-

eine apokryphische Schrift des Ezechiel benutzt, vgl. c. 8 p. 10, 20 sq. Hier meinte ich p. 11, 1 das vorgefundene *μελανώτεραι σάκκου* in *μελ. λάκκου* ändern zu müssen, bin aber durch Hrn. Dr. J. C. M. Laurent freundlich belehrt worden, dass *σάκκου* seine Richtigkeit hat, vgl. Offbg. Joh. 6, 12, wozu ich mit bestem Danke noch Jes. 50, 3 hinzufüge.

3. Als Haupt-Apologeten hat Volkmar mich auch desshalb dargestellt, weil ich in dem Clemens-Briefe bereits die Benutzung der „Himmelfahrt des Moses" angenommen habe, welche er nun einmal nicht früher als 137/8 u. Z. geschrieben sein lassen will. Da will ich hier denn doch gelegentlich darauf hinweisen, dass auch Josephus Ant. IV, 8, 48 noch im ersten Jahrhundert u. Z. eine Art Himmelfahrt des Moses kennt, nur etwas anders als die uns zum Theil erhaltene Schrift. Hier aber muss die in dieser Zeitschrift 1867. II. S. 217 f.[1]) gegebene Beleuchtung des Akiba-Moses erst entkräftet werden, ehe die von mir besorgte editio princeps ausser Geltung gesetzt wird. Was ein apokryphischer Schreiber[2]) zur Ankündigung und Empfehlung des Akiba-Moses gesagt hat, kann nur bei Unkundigen die editio princeps in Vergessenheit bringen[3]) und über die wahre Beschaffenheit der neuen Bearbeitung, die ich an sich herzlich gern gesehen hätte, Täuschungen verbreiten.

---

chen die Briefe des Clemens und des Barnabas schon voraussetzen, nicht in eine so späte Zeit, wie Keim (S. 148. 636) will, herabsetzen zu lassen. Ich bin nun einmal, wie Volkmar geurtheilt hat, der „fragelos beste Apologet" meines Zeitalters.

1) Vgl. auch meine Erklärungen in dem Literar. Centralblatt d. J. Nr. 30 f.

2) „Ein in Mailand und Zürich [welche Unwahrheit!] gehobener Schatz," Prot. KZtg. 1867. Nr. 39. S. 896 f.

3) Den Gelehrten der „Neuen Evangelischen Kirchen-Zeitung" freilich scheint durch Volkmar die erste Kunde von der wichtigen Schrift in ihrem jetzt bekannten Umfange gekommen zu sein, vgl. die Anzeige in Nr. 38. S. 601 f. d. J. Dafür kann ich nicht.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XXIV.

Jüdische Quellen zur Judithsage[1]),

mitgetheilt

von

Prof. Dr. **Lipsius** in Kiel.

Vorbemerkungen.

Nachstehende Mittheilungen bezwecken nur eine möglichst vollständige Mittheilung eines bisher für die Erklärung des biblischen Judithbuches noch gar nicht verwertheten Materials. Ich habe alles gesammelt, was ich in der Hagada und den Midraschim Einschlagendes auftreiben konnte, bin aber natürlich in dieser Literatur zu wenig zu Hause, um gewiss zu sein, dass ich nichts übersehen. Auch die Nachrichten späterer Rabbinen, welche die Judithsage besprechen, habe ich mit aufgenommen, da sie wenigstens zum Theil auf älterer Ueberlieferung beruhen. Theilweise setzen dieselben unser biblisches Judithbuch unzweifelhaft voraus; trotzdem habe ich vorgezogen, auch diese rabbinischen Stellen vollständig mitzutheilen, um nichts bei Seite zu lassen, was etwa für die

1) Wegen des B. Judith kann auf die Abhandlungen von Lipsius (Das B. Judith und sein neuester Dollmetscher, in dieser Zeitschrift 1859. I. S. 87 f.) und von mir (Die Bücher Judith, Tobit und Baruch u. s. w., ebdas. 1861. IV. S. 335 f.) zurückverwiesen werden. Auch Riggenbach (Die Zeugnisse für das Ev. Joh. S. 94) hat sich mit meiner Ansicht über das B. Judith, welche bis jetzt noch niemand widerlegt hat, einverstanden erklärt. — Anm. d. H.

kritische Untersuchung der Sagenbildung in Betracht kommen könnte. Die Uebersetzung der mitgetheilten Quellenstücke rührt von einem tüchtigen jüdischen Gelehrten her, der sich dieser Arbeit auf meine Bitte bereitwillig unterzog; derselbe hat das hebräische Original mit oft allzubuchstäblicher Treue wiedergegeben, daher ich mich hie und da veranlasst fand, einige stilistische Nachbesserungen vorzunehmen.

Was das sachliche Erträgniss dieser Quellenstücke für die Geschichte der Judithsage betrifft, so beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen. Die Sage, welche überall in die Hasmonäerzeit verlegt wird, liegt uns in einer doppelten Gestalt vor. Die erste erzählt von einer Jungfrau aus hohenpriesterlichem Geschlecht, welche mit einem Hasmonäer verlobt war. Der griechische König oder Feldherr will an ihr das ius primae noctis ausüben, aber sein Vorsatz wird vereitelt, er selbst getödtet und seinem Heere eine gewaltige Niederlage beigebracht. Die erste Spur dieser Sage findet sich in einem Scholion der Megillat Taanit c. 6. Unter dem 17. Elul wird hier berichtet אתנטלו רומאי מיהודה מירשלים pulsi sunt Romani e Judaea et Hierosolymis. Hierzu fügt der Scholiast: constituebant per urbes quaesitores, qui considerarent sponsas quae postmodum viris suis nuberent, adeoque Israelitas a coniugii solatio et laetitia cohiberent. Et filia Mattathiae filii Joannis erat unica, quam cum nuptura esset, aggressus est quaesitor vitiare. Sed neutiquam permisere eum. Zelo inde affecti sunt Mattathias et filii eius, atque invaluit manus eorum in eos qui regni sunt Graeciae. Atque in eius manum traditi sunt illi caesique. Diem hunc in quo subegerunt eos fecerunt diem festum.

Offenbar steht das Scholion mit der kurzen Angabe des Festkalenders in Widerspruch. Der 17. Elul ist nach der Megille ein Gedächtnisstag der Austreibung der Römer aus Judäa und Jerusalem; der Scholiast dagegen verknüpft damit eine Erzählung aus der Makkabäerzeit, welche von einem Siege über die Griechen (Seleukiden) berichtet. Hinsichtlich des von der Megille selbst angedeuteten Ereignisses kann

kein Zweifel bestehen: es bezieht sich auf den Ausbruch des jüdischen Krieges unter Vespasian. Der Scholiast hat aber diese kurze Notiz nicht mehr verstanden; er zieht also zur Motivirung des Festtages eine ganz andre Geschichte herbei. Offenbar hat er die Erzählung von der versuchten Schändung der Hasmonäertochter und der hierdurch veranlassten Niederlage der Seleukiden durch die Hand des Mattathias und seiner Söhne bereits vorgefunden und nur am unrichtigen Orte eingetragen. Ganz dieselbe Geschichte ist uns nun auch anderwärts bezeugt, und zwar in constanter Verbindung mit dem Chanukafeste (חנוכה) am 25. Kislev, dem Feste der Tempelweihe. So die Hagada, כָּל בּוֹ c. 44. Hier wird die Jungfrau eine Tochter des Hohenpriesters Jochanan genannt; als sie zum Könige von Griechenland geführt wird, um bei ihm zu schlafen, veranlasst sie ihn durch ein Gericht Käse sich zu berauschen und tödtet ihn im Schlafe mit seinem eigenen Schwert. Als die Griechen sehen, dass ihr Kriegsherr todt ist, fliehen sie. In Folge dessen sei es Sitte, am Weihefeste ein Gericht Käse zu essen. Ganz dieselbe Erzählung giebt auch Rabbi Nissim ben Ruben aus einem ungenannten Midrasch. Ausführlicher und mit einigen Modificationen begegnet uns die Geschichte in dem ersten Midrasch für Chanuka bei Jellinek, Beth-Hamidrasch 1, 133 ff. Als die Tochter des Hohenpriesters Jochanan aus dem Hause der Hasmonäer dem König der Griechen nach dem ius primae noctis überliefert werden soll, tritt sie nackt vor das Volk hin und bringt ihre hierüber anfänglich erzürnten Brüder, unter denen namentlich Juda genannt wird, zu dem Entschluss, ihr die drohende Schande durch List zu ersparen. Festlich geschmückt bringen Juda und die andern Hasmonäerbrüder das Mädchen zum Häuptling der Griechen, veranlassen diesen, seine sämmtlichen Begleiter abtreten zu lassen und schlagen ihm den Kopf ab, worauf sie dem führerlos gewordenen Heere der Feinde eine schwere Niederlage beibringen. Etwas anders wird die Geschichte im zweiten Midrasch für Chanuka erzählt (Beth-Hamidrasch 1, 137 ff.).

Hier wird unter Berufung auf R. Simon ben Jochai der Vorgang ausdrücklich auf den Nikanorsieg bezogen; das Mädchen ist eine Tochter des Mattathias, die einem Hasmonäer zur Braut bestimmt war; sie wird wirklich entehrt, und Jochanan, des Mattathias Sohn, nimmt dafür Rache, indem er den Nikanor erschlägt. Der Name dieser Hohenpriester- oder Hasmonäertochter wird gewöhnlich nicht erwähnt, nur bei כָּל בּוֹ heisst sie Judith, dagegen soll sie nach einer dem ersten Midrasch für Chanuka angehängten Stelle aus R. Simon ben Jachi Hannah geheissen haben und die Braut des Hasmonäers Eleazar gewesen sein. R. Gedalja, der übrigens das biblische Judithbuch unter der Bemerkung erwähnt, die Christen hätten die Sage anders überliefert, berichtet daneben noch von einer nicht näher bezeichneten jüdischen Ueberlieferung, nach welcher Nikanor durch Judith, die Tochter des Hohenpriesters Mattathias, umgebracht worden sein soll. Die Erzählung ist übrigens dieselbe, wie in der Hagada bei כָּל בּוֹ und in dem Midrasch, den R. Nissim erwähnt. In diesem Midrasch soll nach R. Gedalja der Name der Jungfrau ausdrücklich Judith genannt sein, doch fügt er ausdrücklich hinzu, dass er sonst nicht vorkomme [1]).

Die zweite Sagengestalt berührt sich mehr oder minder nahe mit unserem biblischen Judithbuch. Das Charakteristische daran ist, dass die Geschichte hier zwar ebenfalls in die Hasmonäerzeit verlegt wird, aber ohne dass die Heldin mit dem Hause der Hasmonäer in irgend welche Berührung kommt. Der Schauplatz ist überall Jerusalem. Die verhältnissmässig einfachste Gestalt der Erzählung ist die von Jellinek im Beth-Hamidrasch (1, 130 f.) unter der Ueberschrift „Geschichte Judiths“ mitgetheilte. Der Name Judiths wird

1) Ausserdem findet sich der Name Judith noch nach Jellinek's Zeugniss (Beth-Hamidrasch 1, 130 f.) in den מעשירות des codex Vatic. 285 und in einer kleinen Schrift der Bodleiana. Doch ist nicht zu ersehen, ob der Name hier mit der ersten, oder mit der gleich zu besprechenden zweiten Sagengestalt zusammenhängt.

nicht genannt; die Heldin heisst eine Jungfrau und „Tochter der Propheten;“ die Art, wie sie den „König der Heiden“ überlistet und köpft und sich dann unter listigem Vorwande den Weg durch das feindliche Heerlager bahnt, wird ähnlich wie im biblischen Judithbuche erzählt (nur wendet sie hier ihre Reinigung, nicht wie in unserm Judithbuche, ihre Gebetspflicht vor); auch die Geschichte mit Achior findet sich, doch wieder ohne den Namen. Dieselbe Erzählung begegnet uns sodann im ersten Midrasch für Chanuka, unmittelbar an die Relation von der Hasmonäer-Jungfrau angereiht. Als der König der Griechen hörte, dass die Israeliten seine Häuptlinge erschlagen, versammelt er sein ganzes Kriegsvolk und zieht gen Jerusalem und die Juden fürchten sich sehr. In dieser Noth wird nun eine Frau, Namens Judith, welche Wittwe war, die Retterin ihres Volkes; wie in der vorhergehenden Erzählung von den Brüdern der Hasmonäer-Jungfrau, so wird hier der „König“ von der Wittwe Judith enthauptet. Im Uebrigen ist die Erzählung der in der zuletzt erwähnten Quelle enthaltenen nahe verwandt; auch die Figur des Achior, der hier ein Astrologe des Königs ist, kommt vor (ebenfalls ohne den Namen). Daran reiht sich in demselben Midrasch das bereits erwähnte Scholion von R. Simon b. Jachi zu ψ 37, 15 — „Aber ihr Schwert wird in ihr Herz gehen und ihr Bogen wird zerbrechen,“ — in welchem wieder von der Tochter des Hohenpriesters Jochanan, der Braut des Hasmonäers Eleazar, die Rede ist, welche bei R. Simon Hannah heisst.

Der zweite Midrasch für Chanuka lässt ebenfalls auf die Enthauptung des griechischen Feldherrn — hier des Nikanor — die Absendung eines zweiten Heers nach Jerusalem unter Bacchides folgen; statt der Geschichte der Judith folgen aber andre Erzählungen aus der Tradition der makkabäischen Zeit, welche mit dem 2 Macc. 6 Berichteten mehrfach verwandt sind.

Wie man auch über das Verhältniss der zweiten Erzählungsgruppe zu dem biblischen Judithbuche urtheilen möge,

so viel lässt sich als sicher betrachten, dass beide Ueberlieferungen nur zwei verschiedene Formen einer und derselben Sage sind. Die geschichtliche Grundlage bilden die Greuelthaten der Griechen in der Seleukidenzeit, unter denen in der Erinnerung der Juden namentlich auch die Schändung verlobter Jungfrauen fortlebte, und der glorreiche Sieg des Juda Makkabi über Nikanor, von dem schon das erste Makkabäerbuch zu erzählen weiss, nach dem Tode des Feldherrn sei das ganze feindliche Heer geflohen, Juda aber habe der Leiche des Nikanor den Kopf abschlagen und als Trophäe in Jerusalem aufhängen lassen (1 Macc. 7). Die Sage brachte sodann die von dem syrischen Feldherrn an einer verlobten Jungfrau aus edlem Geschlecht versuchte oder vollzogene Schändung mit der Enthauptung des Nikanor und der Niederlage seines Heeres in pragmatischen Zusammenhang, wobei nach ψ 37, 15 der Syrer mit seinem eigenen Schwerte getödtet sein sollte. Die Heldenthat wird zunächst den Hasmonäern, Juda und dessen Brüdern, zugeschrieben worden sein, wobei es sich dann nahe legte, die Jungfrau selbst als eine Hasmonäertochter, oder doch als Braut eines Hasmonäers zu bezeichnen. Das Vorbild der Jaël, welche den Sissera erschlug (Judic. 4, 17 ff.), bereicherte dann die Sage um das weitere Motiv, dass die heldenmüthige Jungfrau, die auch schon nach der früheren Darstellung ihre Brüder angefeuert hatte, sie vor Entehrung zu bewahren, selbst den feindlichen Feldherrn in seinem Zelte erschlagen habe. Das Weitere ergab sich dann von selbst: sie musste ohne Begleitung ihrer Brüder in's Zelt des Syrers gekommen sein, ihn durch ihre Schönheit und scheinbare Willfährigkeit berückt, durch List trunken gemacht und im Schlafe mit seinem eigenen Schwerte getödtet haben. Der Name der Jungfrau war ursprünglich nicht überliefert. Die Angabe des R. Simon ben Jachi, dass sie Hannah geheissen und die Braut des Hasmonäers Eleazar gewesen sei, wird ebenso eine spätere Zuthat sein, wie die andre Notiz, welche sie Judith nennt. Jedenfalls beruht diese letztere Benennung bereits

auf dem Einflusse der zweiten Sagengestalt. Die Verbindung der Sage endlich mit dem Chanukafeste, von welcher allerdings der Scholiast zur Megille nichts weiss, könnte möglicherweise gleichzeitig mit der Sage selbst entstanden sein; die geschichtliche Ueberlieferung (1 Macc. 4) setzt aber den Nikanorsieg später, und lässt die Tempelweihe durch Juda Makkabi schon auf den Sieg über Lysias folgen.

Die zweite Sagengestalt, welcher auch unser biblisches Judithbuch angehört, behandelt offenbar denselben Stoff, aber in anderer Weise. Die Hauptsache, die Enthauptung eines griechischen Feldherrn durch eine Jüdin, die seine wollüstige Gier benutzt, um das Volk von seinem gefährlichsten Feinde zu befreien, bleibt beide Male dieselbe. Aber die Beziehung auf das Hasmonäische Haus fehlt ganz. Die Möglichkeit, dass dieser zweiten Erzählungsgruppe schon unser biblisches Judithbuch zu Grunde liege, wird sich nicht abstreiten lassen; eine Reihe von einzelnen Zügen stimmen da und dort überein und könnten in den Midraschen als Zeichen der Abhängigkeit von dem biblischen Buche gedeutet werden. Doch bleibt daneben die entgegengesetzte Möglichkeit stehen, dass auch diese zweite Sagengestalt ebenso wie ganz unleugbar die erste, sich unabhängig von dem biblischen Buche in der jüdischen Ueberlieferung erhalten habe, in welchem Falle dann die Uebereinstimmungen mit unserm Judithbuche nicht auf schriftstellerischer Abhängigkeit von dem letzteren, sondern auf einer beiden gemeinsamen mündlichen oder schriftlichen Quelle beruhen müssten. Dafür spricht auch, dass unser Buch Judith von der jüdischen Tradition überhaupt nicht berührt und erst von Späteren als ein Buch, welches im Besitze der Christen sei, bezeichnet wird. Entscheidet man sich trotzdem für die erstere Annahme, so muss man die Verlegung der Handlung in die Hasmonäerzeit und nach Jerusalem aus einer Vermischung beider Sagengestalten erklären, welche dann durch einen glücklichen Zufall die ursprünglichen Entstehungs-Verhältnisse der Sage wieder hergestellt hätte. In diesem Falle müsste auch die Bezeichnung

der Heldin als Jungfrau statt als Wittwe in dem bei Jellinek 1, 130 f. mitgetheilten Midrasch auf derselben Vermischung beider Sagengestalten beruhen, und man erhielte freie Hand, für die Umdichtung der ursprünglich in die Hasmonäerzeit gehörigen Sage in die römischen Zeiten herabzugehen.

Ist aber auch in dieser zweiten Sagengestalt die Angabe in den Midraschen, nach welcher auch sie in die Hasmonäerzeit fällt, die ursprüngliche, so bleibt nur übrig, die Beseitigung jeder Beziehung auf das hasmonäische Haus für absichtlich zu halten und aus der hasidäischen Parteitendenz der späteren Hasmonäerzeit zu erklären. Die ältere Form der Erzählung wäre dann die, welche an die Stelle der Hasmonäerin oder Hasmonäerbraut einfach „eine Tochter der Propheten" setzt, und die Einführung der „Wittwe Judith" an ihrer Stelle wäre dann schon eine Weiterbildung. Die Einführung des Namens der Judith kann von ihrer Charakterisirung als Wittwe überhaupt nicht getrennt werden, beides ist ohne Zweifel symbolisch zu verstehen und deutet hin auf das verlassene und vereinsamte, trauernde Judäa. „Judith" hätte dann den Juda und das hasmonäische Geschlecht völlig verdrängt; nicht der Sprössling eines besonders bevorzugten Hauses und seine edelgeborne Schwester, sondern das arme verlassene jüdische Volk selbst wäre der Retter in der Noth. Diese letztere Ansicht habe ich selbst bei einem früheren Anlasse aufgestellt [1]). Hier beabsichtige ich nicht, diese Erörterung abermals aufzunehmen.

Unzweifelhaft ist der Einfluss unseres Judithbuches erst bei den Darstellungen späterer Rabbinen; so im Chanuka-Gebete des R. Joseph ben Salomo, welcher ebenso wie die beiden Midraschim zu Chanuka beide Sagengestalten als zwei verschiedene Erzählungen fasst, und die erste von der Tochter des Jochanan mit dem Heerführer Philippus, die zweite mit Olophernes sich zutragen lässt und dabei auch den Na-

1) Literar. Centralbl. 1861. Nr. 38.

men des Achior nennt. Im Uebrigen ist seine Darstellung nur eine Paraphrase des ersten Midrasch für Chanuka. R. Gedalja, welcher unser Judithbuch ausdrücklich erwähnt, scheint die Unabhängigkeit der Judithsage in den Midraschim von der „Erzählung der Christen“ vorauszusetzen; übrigens hält auch er beide Sagengestalten für ursprünglich verschieden, und vermuthet, dass die Geschichte von der Wittwe Judith mit der Erzählung von der Tochter des Jochanan und dem Chanukafeste erst nachträglich in Beziehung gesetzt worden sei. Auch noch R. Asaria de Rossi will die „Judith des Chanukafestes“ von der Judith des christlichen Buches streng unterschieden wissen, bezweifelt aber zugleich irrthümlicher Weise die Existenz des von R. Nissim erwähnten Midrasch.

Aus Beth-Hamidrasch,

herausgegeben von Jellinek.

Geschichte Judith's.

Jellinek bemerkt darüber Folgendes: „Diese kurze Geschichte Judith's befindet sich in der Sammlung kleiner Geschichten oder dem חבור יפה des R. Nissim b. Jacob (ed. Amsterdam Bl. 22. 23 b), und wenn dort auch der Name Judith's nicht genannt wird, so steht er doch ausdrücklich in den מעשיות eines cod. Vatic. 285 in dem Midrasch für Chanuka und in einer kleinen Schrift der Bodlejana. Sie ist wahrscheinlich einer alten hebräischen Darstellung der Geschichte Judith's entlehnt, die in einigen Puncten von dem apokryphischen Buche Judith abwich. Der ungenannte Feldherr ist der ammonitische Achior der apokryphischen Erzählung.“

Beth-Hamidrasch Bd. I. S. 130. 131.

Der König der Heiden rückte einst mit ungefähr vierzigtausend Mann, lauter tapferen Männern, gegen Jerusalem an, und belagerte es lange Zeit, und es grauete den Kindern Israel vor ihnen in der Angst und Noth und sie waren in grosser Bedrängniss. Es war aber in Jerusalem eine Jung-

frau von den Töchtern der Propheten, und als sie sah das grosse Unglück und den mächtigen Schmerz, setzte sie ihr Leben in Gefahr und ging fort mit ihrer Magd und gelangte zu den Stadtthoren. Und sie sprach zu den Thorwächtern: thut mir auf die Thore, dass ich hinausgehe; vielleicht wird mir der Heilige, gelobt sei Er, ein Zeichen und Wunder erweisen, und ich werde diesen Gottesläugner erschlagen und Israel wird durch mich gerettet werden. Die Wächter aber erwiderten ihr: wir wollen dir nicht aufthun, denn wir fürchten, vielleicht liebst du einen Ritter des Königs und willst ihn heirathen oder du wirst die Heimlichkeiten der Stadt offenbaren, dass man selbige einnimmt. Und sie sprach: ern seien diese Gedanken von mir, sondern ich vertraue auf die Barmherzigkeit Gottes, dass er mir wider diesen Feind beistehen werde. Und sie schwur es beim ewigen Gotte Israels. Da öffneten sie die Thore, und sie ging fort mit ihrer Magd und sie ging bis in das Gezelt des Königs, und kam vor ihn. Und die Jungfrau war sehr schön. Und als der König sie sah, fand sie Gnade und Barmherzigkeit in seinen Augen. Und der König sprach zu ihr: wer bist du meine Tochter? woher kommst du? und wohin gehst du? Und sie antwortete ihm: ich bin von den Töchtern der Propheten; ich habe gehört von meinem Vater, dass du die Stadt deiner Herrschaft unterwerfen werdest und sie inne haben, so bin ich gekommen, um bei dir um mein Leben und um das Leben meines Elternhauses zu bitten, dass du sie rettest, wenn du die Stadt einnimmst. Der König erwiderte ihr: ich will also thun, wie du gesagt. Und ich will dich zum Weibe nehmen. Und sie sprach zu ihm: mein Herr König! Ich bin wie eine deiner Mägde, thue was dir beliebt. Aber wisse mein Herr König, ich bin unrein und Abends kann ich mich reinigen. Befiehl deinen Knechten, dass, wenn sie Abends sehen werden zwei Frauen zur Quelle gehen, sie nicht zu stören, und nicht mit uns zu reden weder Gutes noch Böses. Und ich werde gehen mich zu reinigen, und ich will wieder zu dir kommen. Der König

befahl, dass also geschehe. Und er freuete sich sehr über das Mädchen und über die ihm mitgetheilte Nachricht. Er liess alle seine Befehlshaber und Diener zusammen kommen und machte ihnen ein Mahl, er selbst ass, zechte sich trunken und entschlief. Alle gingen fort, ein jeder nach seinem Zelt. Nur die Jungfrau und die Magd blieben beim Könige. Da richtete das Mädchen ihr Herz zum Himmel und zog das Schwert aus, und schnitt damit den Kopf des Königs ab. Und sie trug den Kopf zwischen ihren Brüsten und so gingen sie beide durch das Lager und niemand sagte ihnen ein Wort, bis sie zu den Thoren Jerusalems gelangten. Und sie rief den Wächtern zu: thut auf das Thor! denn Gott hat mir beigestanden und ich habe den Feind erschlagen, aber sie wollten ihren Worten nicht glauben. Beim Könige war Einer, welcher zu ihm sagte: lass ab von diesem Volke, du sollst es nicht beleidigen noch bekriegen, denn sein Gott ist mit ihnen und er liebt sie, und wird sie nicht in deine Hand übergeben; siehe, was er gethan hat denen, die vor dir waren, den frühern Königen und Fürsten, welche Israel bedrängten, was war ihr Ende? — Er hielt dem Könige noch viele Strafreden, bis dieser in Wuth über ihn ausbrach und befahl ihn zu binden und lebendig aufzuhängen bei dem Stadtthore. — Und als das Mädchen sah, dass sie das Thor nicht aufthun wollten, so sprach sie: wenn ihr mir nicht glaubt, sehet, der gehängte Befehlshaber wird seinen Kopf (des Königs) erkennen, dann werdet ihr glauben der Jungfrau Worten. Und sie thaten das Thor auf und zeigten den Kopf dem gehängten Befehlshaber, und er erkannte ihn und sprach: gepriesen sei der Ewige, der ihn überliefert hat in eure Hände und euch von seiner Hand gerettet. Die Sache ward bekannt, und es versammelten sich die Auserlesenen Israels und seine Helden und nahmen ihre Schwerter in ihre Hände und kamen in's Lager und riefen mit lauter Stimme: höre Israel, der Ewige unser Gott, ist ein einiger Gott. Als die Männer im Lager sie erblickten, gingen sie in das Zelt des Königs und sie sahen, dass ihr Held todt war, und sie

flohen und verliessen ihre Zelte und ihre Pferde und ihre ganze Habe und retteten ihr Leben. Und die Israeliten jagten ihnen nach bis Antuchia (Antiochia), und kehrten mit Frieden zurück und machten eine grosse Beute unter ihnen. Und die Aeltesten Israels und die Weisen versammelten sich und kamen in's Gotteshaus und priesen und lobten den Ewigen, der ihnen Ruhe giebt vor allen ihren Feinden und der sie stets errettet zur Zeit der Noth und sein Wort bestätigt: „auch wenn sie schon in der Feinde Land sind, habe ich sie gleichwohl nicht verworfen, und eckelt mich ihrer nicht, dass es mit ihnen aus sein sollte etc.“ Er in seiner Barmherzigkeit möge auch uns Wunderthaten erweisen, wie er unsern Vätern erwiesen. —

Erster Midrasch für Chanuka.

Jellinek bemerkt darüber: „Der hier zum ersten Mal nach einer Handschrift der Leipziger Raths-Bibliothek gedruckte Midrasch für Chanuka, der auch die „Geschichte Judith's“ wie erstere enthält, ist von grosser Wichtigkeit, da er die bis jetzt unbekannt gewesene Quelle für die wichtigsten, in den Festgedichten der beiden Sabbate des Chanukafestes verarbeiteten hagadischen-Elemente ist. Judith wird hier mit dem Chanukafeste in Verbindung gebracht, und die Erzählung von Hanna, der Tochter Jochanan's, wird hier in zwei Versionen mitgetheilt.“

Beth-Hamidrasch Bd. I. S. 133—136.

Es lehren die Rabbinen. Zu den Zeiten der ungerechten, griechischen Herrschaft verfügte man über Israel, jeder, der einen Riegel hat in seinem Hause, solle darauf einstechen: dass Israel keinen Theil und Besitz habe an Israels Gott. Da gingen die Israeliten alsbald hin und rissen die Riegel ihrer Häuser aus. Ferner beschloss man, jeder, der einen Ochsen habe, solle auf dessen Horn hinschreiben: dass Israel keinen Theil und Besitz habe an Gott. Da gingen die Israeliten hin und verkauften ihre Ochsen. Dann gab er Be-

fehl: sie sollten ihren unreinen Frauen beiwohnen, da gingen die Israeliten hin und sonderten sich ab von ihren Frauen. Endlich verordneten sie, dass so oft jemand eine Frau heirathen wolle, der Häuptling sie zuerst beschlafen solle. Dieses Gesetz dauerte 3 Jahre und 8 Monate, bis die Tochter des Hohepriesters Jochanan heirathete. Als man sie zum Häuptling brachte, entblösste sie ihr Haupt, zerriss ihre Kleider und stand nackt vor dem Volke. Sogleich ergrimmten schwer ihr Bruder Jehuda und die andern Brüder über sie und sie sprachen: bringt sie hervor, dass sie verbrannt werde, dass die Sache nicht dem König bekannt werde, der Lebensgefahr wegen, weil sie sich erfrechte, nackt vor das Volk hin zu treten. — Ihnen erwiderte sie: soll ich mich vor meinen Brüdern und Freunden schämen und in den Augen eines Unbeschnittenen und Unreinen nicht? ihr wollt ja treulos an mir handeln und lasst mich diese Nacht schänden! Als Jehuda und seine Genossen dies hörten, beriethen sie sich mit einander, den Häuptling umzubringen. Sie bekleideten sogleich das Mädchen mit königlichen Kleidern, und sie machten einen Laubgang von Myrthen von dem Hause der Hasmonäer bis zum Hause des Häuptlings, und es kamen alle Harfen- und Zitherschläger und Sänger, und sie spielten, sangen und tanzten, bis sie im Hause des Häuptlings anlangten. Als der König das hörte, sprach er zu seinen Befehlshabern und Dienern: sehet sie! diese sind von den vornehmen Israeliten, von dem Samen des Hohepriesters Aharon! Wie freuen sie sich meinen Wunsch zu erfüllen. — Es gebührt ihnen grosse Ehre. Er gab Befehl, dass seine Befehlshaber und Diener auf die Strasse hinaus gehen sollten. Und er liess Jehuda und seine Gefährten und seine Schwester eintreten, und sie schnitten ihm den Kopf ab und erbeuteten all' das Seinige, und erschlugen seine Befehlshaber und Diener und erdrosselten alle Griechen insgesammt ausser dem königlichen Stamme. Die Israeliten in der Stadt waren im Zittern und Schrecken der Auserwählten wegen. Da ertönte eine Stimme (בת קול): meine Kinder haben gesiegt!

die zu Felde zogen gegen Antuchia. Hernach gingen die Auserwählten zurück und schlossen die Thore und thaten Busse und beschäftigten sich mit der Thora und mit Ausübung der Wohlthätigkeit. Als der König der Griechen hörte, dass die Israeliten seine Häuptlinge erschlagen, versammelte er sein ganzes Volk und zog gen Jerusalem, und die Juden fürchteten sich sehr. Da war eine Frau Judith, welche Wittwe war, und sie nahm ihre Magd und ging zu den Thoren Jerusalems und sprach: lasset mich hinausgehen, vielleicht wird der Ewige durch mich ein Wunder thun, und sie thaten auf und sie ging hinaus zu dem Heere. Und sie fielen sie an und fragten sie, wo sie hin wollte. Und sie antwortete: ich will den König sprechen. Und sie ging zum König. Er fragte sie: was sie verlange. Und sie antwortete: ich bin von vornehmem Stande und meine Brüder sind Propheten und ich hörte sie prophezeihen: Jerusalem wird morgen in deine Hand übergeben. Als er das hörte, freute er sich sehr. Und er hatte einen Astrologen, der ihm sagte: kehre heim, denn ich sehe, Israel thut Busse und du wirst sie nicht besiegen können. Aber der König ergrimmte schwer gegen ihn und gab Befehl: dass man ihn ergreife. Man band ihm Hände und Füsse und hängte ihn auf an einem Baum bei Jerusalem. Und der König sprach: wenn wir morgen Jerusalem einnehmen, so werden wir ihn umbringen. Der König glaubte der Judith und liebte sie. Und er fragte sie: willst du mein Weib werden? Sie antwortete ihm: mein König und Herr, ich bin nicht einmal würdig, die Frau eines deiner Knechte zu werden. Weil du aber geneigt bist dazu, so lass im ganzen Lager öffentlich ausrufen: dass jeder, der zwei Frauen zur Quelle gehen sehen werde, ihnen nichts Leides thue, denn ich muss dorthin gehen, mich zu baden und zu reinigen. Es geschah also, und der König machte ein grosses Mahl. Die Gäste tranken und berauschten sich und gingen ihres Weges. Der König aber lag an ihrem Busen und schlief. Da nahm sie sein Schwert und schnitt ihm den Kopf ab und breitete ein Leintuch über

ihn aus. Und sie ging mit dem Kopfe des Königs zu den Thoren Jerusalems und rief: thut mir die Thore auf, denn Gott hat schon ein Wunder durch mich gethan. Und sie erwiderten: ist dir nicht genug, dass du buhlest, kommst du noch mit diesem Vorwand? Sie zeigte ihnen allsogleich den Kopf des Königs. Als sie ihn sahen, thaten sie die Thore auf, und gingen hinaus und riefen mit lauter Stimme: höre Israel, der Ewige unser Gott, ist ein einig ewiges Wesen! Als die Griechen dies hörten, da dachten sie, morgen kommen sie über uns, und sie gingen zum König und fanden ihn ohne Kopf. Da überfiel sie Angst und Grauen und sie flohen und Israel setzte ihnen nach, und sie erschlugen von ihnen viel.

„Aber ihr Schwert wird in ihr Herz gehen und ihr Bogen wird zerbrechen“ (Ps. 37, 15). Da sagt R. Simon, Sohn Jachi's, das sind die Griechen, welche mit den Hasmonäern Krieg führten. Und als sie im Tempel sich versammelten, nahm er das Gesetzbuch und liess kommen Hannah, die Tochter des Hohepriesters Jochanan — deren Schönheit unvergleichlich war —, die ihrem Bräutigam Elasar, dem Hasmonäer vermählt werden sollte, und der Grieche wollte sie vor ihrem Gatten und Vater schänden. Da sprach Jochanan: ich bin Hohepriester und meine 3 Söhne und du Hasmonäer und deine 7 Söhne, so sind wir 12 den 12 Stämmen entsprechend. Ich verlasse mich auf Gott, dass er Wunder durch uns thun wird. Allsogleich nahm Elasar das Schwert und erschlug den Griechen und sprach: „meine Hülfe kommt vom Ewigen, der Himmel und Erde gemacht hat.“

Zweiter Midrasch für Chanuka.

Beth-Hamidrasch S. 137—141.

Jellinek bemerkt dazu: „Dieser Midrasch ist eine rhetorisch ausgeschmückte Bearbeitung der aramäischen „Megillat Antiochus“ mit einigen hagadischen Zuthaten, die sich auch in dem zuletzt Angeführten finden. Er ist zuerst in חֶמְדַּת הַיָּמִים, Abschnitt Chanuka, aus einer alten Handschrift

abgedruckt und bis jetzt von Niemandem erwähnt worden." Im 23. Jahre der Regierung des Antiochus trieb ihn ein böser Geist an, und ein gezücktes Schwert war seine Zunge, die Erde zu schlagen mit dem Hauche seines Mundes. Er fing an und sprach zu seinen Fürsten und Knechten, nämlich den Gewaltigen, die obenan sassen im Königreich: wisset ihr nicht? höret ihr nicht? Sehet, das Volk der Kinder Israel in Jerusalem ist ein unverschämtes Volk und ihr Gesetz ist anders, denn das aller Völker, und thun nicht nach des Königs Gesetzen; sie sind sehr stolz, hoffährtig und übermüthig, und immerfort warten sie auf den Sturz der Könige. Sie sprachen nämlich: „Finsterniss wird die Erde bedecken und Dunkel die Völker, aber ein Licht wird aufgehen den Frommen in dieser Finsterniss und bei allen Kindern Israel wird Licht sein in ihren Wohnungen." — Und mir, dem Könige geziemt es nicht, sie gewähren zu lassen. Und nun machet euch auf, und wir wollen gegen sie zu Felde ziehen und sie vernichten, dass des Namens Israel nicht mehr gedacht werde. Wohlan! wir wollen sie überlisten; wir wollen ihnen wehren den Sabbat, die Beschneidung und die Neumonde. — Und die Sache fand Wohlgefallen in den Augen der Fürsten und Knechte, dass geschehen sollte nach dem Worte des Königs. Zu dieser Zeit schickte er seinen Hauptmann Niknur mit einem grossen Heere nach Jerusalem. Er kam dahin, belagerte es, verhöhnte die zur Schlacht aufgestellte Reihe Gottes und machte unter ihnen eine grosse Niederlage. Es sagt R. Simon, Sohn Jochai's: der Hohepriester Matitjahu hatte eine Tochter, deren Schönheit unübertrefflich war. Dieselbe war bestimmt einem der Chasmonäer. Und es kam Einer von den Griechen und ergriff sie bei den Haarlocken und machte das Gesetzbuch zum Lager und legte sich zu ihr vor dem Bräutigam. Seine Wuth und Rache entbrannte, dass er eine Anhöhe in dem Tempel bauete und schlachtete ein Schwein und brachte sein Blut in den Vorhof des Tempels. Und der Geist Gottes erfüllte den Jochanan, den Sohn Matitjahu's und er eiferte, das heilige

Volk zu rächen, die Kinder Israel an den Griechen. Und er fasste einen Rathschluss und liess sich machen ein kleines Schwert und gürtete es um unter seinem Mantel. Und er ging hinaus in die Stadt und kam vor das Thor des Königs, und er rief den Thorwächtern zu und sprach zu ihnen: ich bin Jochanan, der Sohn Matitjahu; ich bin gekommen, um von euerm Herrn Gehör zu erhalten. Da sprachen die Knaben des Königs zum Könige: siehe Jochanan, der Hohepriester steht im Hofe. Der König sprach: lasst ihn herein gehen. Und Jochanan kam vor den König. Da sprach Niknur zu ihm: warum übertrittst du des Königs Gebot? und hast keinen Gefallen an dem Frieden seiner Herrschaft? — Weisst du nicht? hast du nicht gehört? Es steht in meiner Macht, durch die Stärke meines Heeres euch Uebeles zu thun, dass von euch Keiner zurückbleibt. Und welcher unter allen Göttern dieser Lande hat sein Land errettet von meiner Hand, dass der Ewige sollte Jerusalem erretten von meiner Hand? Aber Jochanan antwortete dem König: jetzt bin ich zu dir gekommen, was du willst, werde ich thun; ich werde von deinen Geboten nicht weichen weder rechts noch links. Und der König sprach zu ihm: woran werde ich nun erkennen, dass du mir gehorsam bist? Fürwahr, wenn du hintrittst zum Altar und darbringst dein Sühnopfer und dein Ganzopfer mit dem Fett und Blut dieses Schweines — so wird man dir königliche Kleider anziehen, die der König zu tragen pflegt, und du wirst fahren in meinem zweiten Wagen und die königliche Krone auf dein Haupt setzen. Und Jochanan antwortete: ich will thun nach deinem Befehl; aber ich fürchte mich vor dem Zorn und Grimm der Kinder Israel. Siehe, wenn ich schlachten werde ein Greuel des Ewigen vor ihren Augen, werden sie mich nicht steinigen? — Nur dann will ich dir zu Willen sein, wenn du jedermann von dir hinausgehen lässest, und dann werde ich thun nach dem Befehle des Königs. Denn ich fürchte, sie werden es dem Volke Israel anzeigen. Die Sache fand Wohlgefallen in den Augen des Königs, und er gab Befehl:

lasset jedermann von mir hinausgehen. Und es stand kein Mensch bei ihm von allen, die um ihn hergestanden waren. Als jene weggegangen waren, flehete Jochanan vor dem Ewigen und sprach: Ewiger, Gott Israels, der du über dem Cherubim thronst, du bist allein Gott über alle Königreiche auf Erden, du hast Himmel und Erde gemacht. Neige dein Ohr und höre doch, thue deine Augen auf und siehe doch die Worte Antiochus, die er gesprochen hat zu schmähen das Heer des lebendigen Gottes. Wahr ist's, Ewiger, die Könige zu Assyrien haben wüste gemacht die Völker und ihr Land. Und sie haben ihre Götter in's Feuer geworfen, denn sie waren nicht Götter, sondern Werk von Menschenhänden, Holz und Stein. Die haben sie zerstört. Du aber, Ewiger, unser Gott, rette uns von seiner Hand, auf dass er sich nicht rühme in dem Hause Dagon, seiner Gottheit, und spreche: meine Gottheit hat sie mir in meine Hand überliefert; meine Kräfte und meiner Hände Stärke haben diese Tapferkeit geübt. Und als er sein Gebet vollendet hatte, sprach er seinem Herzen Muth ein und sagte: Ewiger Gott, gedenke mein und stärke mich doch, Gott, diessmal, dass ich Israel räche. Dann trat Jochanan zu ihm hinzu und stiess das Schwert in das Herz des Königs hinein. Und es geschah, wie er sich krümmte, so lag er getödtet vor dem Heiligthume. Als Jochanan, der Hohepriester, herausging aus dem Heiligthume, erhob er ein Kriegsgeschrei und stellte sich in Schlacht-Ordnung gegen die Heiden und erschlug von ihnen 7772 Mann. Als Antiochus hörte, dass sein Häuptling Niknur hingewürgt worden war, so grämte er sich. Und er liess alle Fürsten, Knechte und seinen ersten Häuptling rufen und sprach zu ihnen: soll ich mich an diesem Volke nicht rächen? die mein Volk vertilgten, meine Lager plünderten. Und nun, warum sollen wir schweigen? Wohlan! wir wollen gegen sie zu Felde ziehen und ihnen wehren den Sabbath, Neumond und die Beschneidung. Und wer ist der Gott, der sie retten wird von meiner Hand? Und er schickte den Bagrish (Bacchides) mit einem grossen Heere nach Jerusalem, und

er kam dahin und belagerte es. Und sie erzürnten Gott, den Höchsten, mit ihren Höhen, und reizten ihn mit ihren Götzen. Und man rief durch's Lager aus: auf Befehl des Königs: jeder, der die Sabbathe des Ewigen, Neumond und die Beschneidung beobachten wird, soll getödtet werden. Viele von Israel blieben standhaft in ihrer Frömmigkeit und gaben ihr Leben Gott zu Ehren hin. Eine Frau aus dem Stamme Levi beschnitt ihren Sohn, und sie bestieg die Mauern Jerusalems und ihren beschnittenen Sohn hatte sie an ihrer Hand. Sie fing an und sprach vor Gott: diess alles ist über uns gekommen und wir haben doch dein nicht vergessen, noch gebrochen deinen Bund; unser Herz ist nicht abgefallen, noch unser Gang gewichen von deinem Wege. Dann stürzte sie sich herab von der Mauer und beide starben. Auch viele von Israel thaten Aehnliches und wollten nicht den Bund ihrer Väter brechen. Viele verkrochen sich in Höhlen, um daselbst heimlich den Sabbath feiern zu können. Da ward dem König gesagt: siehe, es sind in dieser Höhle Männer, die den Sabbath feiern. Da sandte der König sein Heer, zum Kampfe gerüstet, und sie setzten sich an die Oeffnung der Höhle und riefen ihnen zu: auf Befehl des Königs: warum habt ihr übertreten des Königs Befehl? Und nun kommt, seid ihm gehorsam und er wird euch leben lassen. Das Volk aber antwortete einstimmig also: was der Ewige auf dem Berge Sinai geboten hat, sechs Tage kannst du arbeiten, am siebenten aber sollst du ruhen, das wollen wir beobachten. Fürwahr, es ist besser, dass wir hier sterben, denn den Sabbath entweihen. Und als das Kriegsvolk sah, dass sie die Befehle des Königs nicht annehmen wollten, da brachten sie Holz und zündeten es an auf der Oeffnung der Höhle und es starben ungefähr 1000 Menschen, Männer und Frauen.

Als Jochanan und seine 4 Brüder dies hörten, gürteten sie sich mit Kraft im Vertrauen auf den Beistand Gottes und kämpften gegen die Völker und tödteten von ihnen Unzählige, dass kein Einziger übrig blieb ausser Bagrish, der

zum König Antiochus floh, und die Verwundeten. Da sprach Bagrish: siehe, du hast Befehl gegeben: Sabbath, Neumond und Beschneidung zu stören! Du wirst ermüden, dazu das Volk auch, das mit dir ist; denn wenn auch alle dir folgen, werden sie bestehen können vor den 5 Söhnen des Hohepriesters Matitjahu, die stärker als Löwen und schneller als Adler sind? Und nun, o König! möge mein Rath dir gefallen: kämpfe nicht mit Wenigen; du könntest zu Schanden und Spott werden in den Augen aller Völker. Gefällt es dem Könige, so schreibe er, und die Briefe sollen gesandt werden in alle Länder deines Königthums, dass alle Befehlshaber und Völker kommen. — Und er that also. Und es kamen von allen Ländern des Königs die Befehlshaber und die Völker Tausende und Myriaden Kriegsvolk zum Kriege gerüstet. Und als Bagrish dieses grosse, unzählige Kriegsvolk sah, machte er sich auf und zog gen Jerusalem und belagerte es. Er verhöhnte das Volk Israel, spaltete die Mauer und machte 13 Risse in das Heiligthum. Er dachte sich: dieses Mal werden sie nicht obsiegen, denn des Kriegsvolks ist sehr viel. Israel aber betete zu Gott: nicht uns, Ewiger, sondern deinem Namen gieb Ehre etc., und fasteten und zogen sich Säcke an. Dann kämpften sie gegen die Völker und machten unter ihnen eine grosse Niederlage. Und den Freveler Bagrish verbrannten sie. Als Antiochus das hörte, floh er nach den Ländern des Meeres. Hierauf kamen die Chasmonäer in den Tempel und baueten die Thore und besserten die Risse aus und reinigten den Tempel von den Leichnamen, und sie suchten reines Oel, die Lampen anzuzünden und sie fanden nur eine Flasche reinen Oels — denn sie war versiegelt mit des Hohepriesters Siegelring. — In derselben war nach der Abschätzung nur auf einen Tag anzuzünden. Man fand aber den Segen Gottes darin, und jede Nacht, nach Anordnung der Lampen, war der Krug voll Oels, und es reichte auf 8 Tage aus. — Wegen dieser Rettung und wegen des Kruges (mit Oel) nahmen es die Juden auf sich und auf ihre Nachkommen, zu halten die 8 Tage

des Weihefestes mit Lob und Dank jährlich, dass sein Gedächtniss nicht aufhöre bei ihrem Samen.

Sonstige Zeugnisse.

כָּל בּוֹ c. 44.

„Die Frauen sind verpflichtet, das Chanuka-Licht (am Einweihungs-Feste) anzuzünden, weil auch sie theilnahmen bei diesem Wunderzeichen“ (Talmud Tractat Sabbat, S. 22); das heisst, die Feinde wollten alle Juden, Männer, Weiber und Kinder vertilgen. Andere erklären, dass dieses grosse Warnungszeichen durch eine Frau, die Judith hiess, geschehen sei, wie es in der Hagada bestimmt erklärt ist: Jochanan, der Hohepriester, hatte eine Tochter, die sehr schön von Gestalt war, und der König von Griechenland (Jonien) [הַמֶּלֶךְ יָוָן] befahl, dass sie bei ihm schlafe, und sie gab ihm ein Gericht von Käse zu essen, damit es ihn dürste, und er werde viel trinken, sich berauschen, legen und schlafen. Es geschah also, er legte sich hin und lag im tiefen Schlafe. Da nahm sie sein Schwert und schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn nach Jerusalem. Da nun sein Heer sah, dass ihr Kriegsheld todt war, flohen sie. Deshalb ist es Sitte, am Einweihungsfeste ein Gericht von Käse zu essen.

R. Nissim ben Ruben zu Alfasi Sabb. c. 2.

„Auch die Frauen hatten Theil bei diesem Wunder.“ Die Heiden nämlich hatten dem Landesherrn das Recht eingeräumt, bei Eingehung der Ehe seiner Unterthanen die erste Nacht nach der Trauung mit der Braut allein zuzubringen, und durch eine Frau ist ein Warnungszeichen geschehen, wie wir im Midrasch lesen: Jochanan's Tochter gab dem Anführer der Feinde Käse zu essen, dass er sich berausche, und sie schnitt ihm den Kopf ab und Alle (Feinde) flohen. Deswegen ist es Sitte, am Einweihungsfeste Käse zu essen.

R. Joseph ben Salomo in dem Jozer אוֹדְךָ כִּי אָנַפְתָּ (für den Chanuka-Sabbath).

Ich preise dich, dass du mir gezürnt und dich wieder besänftigt hast, du hast dein Ohr geneigt und auf meinen

Hilferuf gehört, meine Feinde aber wie Spreu im Sturm verwehet. Ich beachte und gedenke der Tage der Vorzeit, was mir widerfahren ist durch die im Gottesbuch verzeichnete, blutige Schuld; die Vorfälle will ich verkünden ohne Lässigkeit. Erzählen will ich die Leiden des rachsüchtigen Antiochus, der meine Frommen metzelte und meine Gesalbten (Priester) würgte, als die Bethörten meines Volkes mich verläumdeten, um mich zu verderben. Weil (Gott) bestellte funkensprühende Rosse, worauf Reiter mit Flammenschwertern umgürtet, als Wunderzeichen zu erscheinen in der verherrlichten Stadt [1]) (Jerusalem). — O Heiliger! — so gingen die Abtrünnigen, um zu verläumden und die Zorngluth des Königs zu schüren, dass er die Israeliten vertilge. Seine Wuth entbrannte und er brach herein urplötzlich, zerfetzte mein Fleisch und zerriss meinen Leib; da barg ich mich in Wälder, wie Thiere umherirrend. Als er vollendet hatte das Volk zu drücken und niedergetreten, erklärte er seinem Heerführer Philippos, dass er mich zum Bruch des Bundes und zur Annahme seines Götzen zwingen solle. Er gab Befehl: wer sich mit Schweinefleisch besudelt, wer das Bundeszeichen an seinem Fleische unkenntlich macht, der bleibe am Leben; wer sich weigert, dem keine Schonung! Die sich verunreinigten an seinen Speisen und Götzen, liess er am Leben; die aber standhaft blieben in ihrer Frömmigkeit, misshandelte er zum Entsetzen; er zerhieb und vernichtete die Bewahrer der echten Lehre. Zwei edle Frauen beschnitten ihre Kinder, dafür wurden sie an den Brüsten aufgehenkt, Säuglinge und Mütter wurden vom Thurm gestürzt. Sie trachteten mit dem Unrath ihrer Opfer den Elasar zu beschmutzen; doch er bewahrte sein Gesetz, mit Kraft gerüstet, wies er verächtlich zurück des Wüthrichs Zureden.

---

1) Diese Zeichen erschienen in Jerusalem um jene Zeit und wurden von dem gequälten Volke auf die nahe Erlösung gedeutet. Das wurde von den Delatoren (מַלְשִׁינִים) dem König Antiochus hinterbracht. S. Josippon 3, 3.

Es ist mir leid um dein Leben, sprach dieser[1]; ich will dir heiliges Fleisch von deinen Opfern herbeiholen: schweige, als huldigtest du meinem Gotte[2]; und so will ich dich dann frei lassen. Aber er (Elasar) sprach: Neunzig Jahre bin ich, und du räthst mir, in schlauer Weise gottesfürchtig zu sein? Stell' ein deine Reden, mich umzustimmen, ich verwerfe sie. Heisst das: der Gerechte hält fest an seinem Wandel? Nein, der Jüngling wird an Kraft und Standhaftigkeit im Glauben wachsen, wenn er den Greis mit Würde sterben sieht. Willst du, Gott, das nicht ahnden, dass du den wilden Bock[3]) in deines Zornes Gluth verbrennest mit Haupt und Fuss, mit Bart und Scheitel? Schaue und bedenke all das Elend, das die kranke, gebrechliche Gemeinde betroffen. Willst du auf ewig verwerfen die Sündenvolle? — Noch will ich erzählen den Vorfall mit den sieben frommen Brüdern, gottergebenen Sinnes, die im Feuer verbrannte der in seinem Wahn Bethörte. Weil sie nicht genossen von seinem Opfer und festhielten an dem, der den Erdball schuf mit seiner Kraft, zerhieb sie der Ruchlose grausamen Sinnes. Eine eherne Pfanne liess er im Feuer glühen und steckte hinein den Ersten, Glied für Glied, und das Haupt liess er abhauen mit dem Mordzeug. Er beschloss zu morden dessen sechs Brüder, der übermüthige Tyrann, in seines Sinnes Wuth, und würgte sie wie sanfte Lämmer mit seinen Waffen. Er dachte: den siebenten, den jüngsten, will ich zu überreden suchen. Mit Gold will ich dich bereichern, sprach er zu ihm. Zum zweiten Obersten nach mir bestelle ich dich, ich gelobe es! Doch der Knabe wurde (durch der Mutter Ermahnungen) angespornt, das beste Theil zu wählen und rief: würge mich doch! Was zauderst du? Ich verabscheue es, mich einem fremden Gott zu beugen. Da erglühete und brannte der fre-

1) So wird in Josippon 3, 6 berichtet.

2) D. h. thue vor den Zuschauern, als genössest du das Opferfleisch der Götter.

3) Beiname des griechischen Reiches, Daniel 8, 5. 21.

vele Tyrann, dass er des Schuldlosen Qualen zu verdoppeln befahl; doch ermuthigt ward das Kind, und sie zu dulden von der Mutter Liebkosungen ermuntert. Ihre Mutter sah mit an die Hinrichtung ihrer Kinder, da brach ihr das Herz um ihre Sprösslinge; es entflog ihr Geist und kehrte heim zu seinem Meister. — Wenn meine Frevel so hoch gestiegen sind, dass ich dem Verderben verfallen müsste: so gedenke, du Gott dieser Frommen, wie sie hingewürgt worden sind, und sei denen gnädig, die zu Gottes Eigenthum erkauft sind um[1]) ein Kor (כּוֹר) und ein Letech (לֶתֶךְ). Der[2]) Zwietracht anregende Feind sprach ferner in seinem thörichten Wahn: wer meinem Befehle nicht widerstrebt und leben will, den nenne ich in den Stammrollen mit griechischem Namen. Er verordnete ferner, dass, wer sich bei seinem jüdischen Namen nennt, geschlachtet und abgewürgt werde, wie ein Böcklein; dass man meinen Leib belade mit verwundenden Streichen und Geisselhieben. Von der Reinigung durch die vorgeschriebenen Tauchen hielt er sie ab; da eilten die Heiligen, sich zu sondern von ihren Frauen. Du sahest auf ihr Mühsal, und thatest ein grosses Wunder: denn der Einige und Erhabene, der im Himmel Thronende, bestellte für alle Wasserquellen, um seiner Frommen willen, die ihn zweimal des Tages als einig anerkennen. Noch weiter fuhr er fort, Scheussliches gegen das Volk zu verüben: wenn die Geliebte ihrem Gatten vermählt würde, sollte sie zuerst der Häuptling beschlafen. Diesen Pfahl, der zum Uebermaass des Frevels vier und vierzig Monde eingeschlagen war, riss Jehuda aus, der Priester des Heiligthums. Als das Maass zur Strafe voll war, heirathete ein Chasmonäer die Tochter des Jochanan; man führte sie in's Brautgemach,

---

1) Mit Bezug auf Hosea 3, 2. Nach der Hagadah sind die 30 Seah, die das Kor, und die 15, die das Letech enthält, auf die 45 Frommen zu deuten, die unter Israel in jedem Zeitalter leben müssen, wenn es bestehen soll.

2) Nämlich zwischen Israel und dem himmlischen Vater.

um sich beim Mahl zu ergötzen. Da entblösste sich die Braut aller Prachtgewänder, und credenzte so den Becher ihren Gästen; doch diese senkten ihr Gesicht, um nicht ihrer Schönheit Bild zu schauen. Schwer ergrimmte der Bruder über sie: die hohen Gäste sind hier zur Freude geladen, wie mochtest du wie eine feile Dirne nackt vor sie hintreten! Ihnen erwiederte das schöne Mädchen: warum hadert ihr mit mir fälschlich? Vom Unbeschnittenen und Unreinen lasst ihr mich ja diese Nacht schänden! Da überkam der Geist den Jehudah; sein Herz ward voll Stärke und Festigkeit; er betete still zu Gott und entbrannte in gewaltigem Eifer. Er sammelte Myrthen und duftende Würze, Alles zu bereiten, wie zum Jubel der Hochzeitfeier, um den Frevler zu täuschen, als wollte man ihm seine Gebühr entrichten. Als sie aus der Ferne gewahrten die Spielenden und Tanzenden, sprach er (der Häuptling): das sind die Sänger und Brautführer. Nun werden sie bald in's Brautgemach geführt, nach der Weise der Liebeschmachtenden. Da trieb er seine Diener und sein Gefolge hinaus auf die Strasse, und Matitjahu und seine Brüder liess er eintreten in's Haus; Jehudah, der Makkabäer, gürtete sich mit Kraft. Mit seinem Schwert, das jedem Stabe trotzte, durchbohrte er den Lüstling; verfolgte seine fliehende Schaar von Acco bis Nimrim und schlug und rieb sie auf. Das ward dem Holophernes berichtet. Dieser brach auf und sammelte seine Haufen, (Israel) zu vernichten. Er lagerte ein Mil (מִיל = 1000 Schritte) von Zion; da bebte mein Herz wie Wald (vom Winde) und wie zitternd vor Frost. Da fühlte sich das Volk angetrieben, sich zu bekehren zu seinem Schöpfer, seufzend mit Fasten und Weinen; die Worte der Lehre, köstlicher als Gold, lernten sie mit Andacht. Es prophezeihte dem König sein Führer Achior, ein edler Rath, Herzog und Häuptling: sie waren treu ihrem Gesetz; darum werden sie dich verzehren wie ein Feuerheerd. Als der Feindselige das hörte, fuhr er ihn an und befahl, ihn zur Beschimpfung aufzuhenken, nahe am Eingang zum Stadtthore. Er stiess aus die wüthige Drohung: mor-

gen, wenn ich die Stadt verbrenne, soll mein Schwert bei diesem Kopfe den Anfang machen, weil er als Fürsprecher für meine Feinde redet. In selbiger Nacht schützte mich Jehudith, gesegneten Rathes und köstlichen Verstandes; ein Schild ihrem Volke und dem Griechen eine verzehrende Flamme. Als sie Stadt und Bewohner in frommer Busse bemerkte, zog sie freudig aus, von ihrer Magd begleitet, auf Gott ihre Last legend. Sie trat an die ersten Posten des feindlichen Lagers, seinen Jubel verstummen zu machen, seinen Schaaren Trauer zu bereiten und ihm seinen Lohn auf's Haupt zu erstatten. Den Glanz ihrer Schönheit berichtet man dem König: „ein Mägdlein, wie ihres gleichen nicht im Gau!“ Es gefiel ihm, sie herbeiführen zu lassen, er sprach: wohin des Weges? lass mich hören! Sie antwortete: aus einem Geschlechte der Propheten bin ich, und sie verkünden dir, mein König und Herr: urplötzlich, wenn der morgende Tag kommt, werden deine Mauerbrecher die Stadt zertrümmern, wie ein irdenes Geschirr; darum kam ich her, dir Botschaft zu bringen, dass du nicht zögerst. Wenn dein Zorn deine Feinde wie in der Kelter tritt, so bedenke freundlich deine Magd; die Jünglinge mögen Diener sein in deinem Hause. Er flüsterte ihr zu: all' deinem Verlangen will ich genügen, wenn du mir unweigerlich zu Willen bist; die Abkömmlinge deines Vaterhauses will ich hoch erheben. Sie rief ihm zu: ich bin nicht rein! Befiehl, dass ein Ruf ergehe: habt Acht, dass ihr die sich reinigende Jungfrau nicht störet. Er wieherte, wie ein wohlgenährtes, üppiges Ross. Seine Schaaren bewirthete er mit fettem Mahl; er selbst zechte sich trunken, um seinen Hals in der Schlinge zu verfangen. Es überwältigte ihn ein betäubender Schlaf; doch seine Gäste meinten: um mit dem Mädchen zu kosen, senkt er das Haupt und spielt den Schlafenden. Eilends erhoben sie sich und gingen ihres Weges, schnellen Fusses liefen sie von ihrem Könige in ihre schützende Zelte. Sie indess, genannt die Gottesfürchtige und Verständige, hieb ihm den Schädel ab, leicht wie eine Halmspitze, nahm ihn und

brachte ihn den harrenden Ihrigen. Sie sahen und trauten nicht; eilten zum Manne, den (der Tyrann) in seiner Wuth hatte aufhenken lassen, und er versicherte mit einem Eid: das ist sein Haupt! Gross war die Freude in dieser Nacht, es flohen Betrübniss und Seufzer, darum, dass der Verfolger und Rachedürstende im Nu vertilgt worden. Sie tanzten fröhlich die ganze Nacht, stimmten Danklieder an dem Wunderthätigen, der über ihnen waltete und sie bedachte mit Schonung und Erbarmen. Als der Morgen strahlte und das Frühroth leuchtete, riefen sie mit lauter und heller Stimme: „höre, Israel, der Ewige ist einig;" dass es (auch in der Ferne) deutlich gehört wurde. Als die Verwüster hörten das Tosen des Volkes, eilten sie, den König zu wecken, dass er geheime Posten ausstelle: da erblickten sie ihn todt hingestreckt im Palast. Da sank ihr prahlerisches Toben, es floh ihr Muth, gebeugt und zitternd gürteten sie das Schwert; ihre Fänger (die Israeliten) verfolgten sie und hieben sie in Stücke, rieben sie auf und würgten sie hin haufenweise. Dank- und Loblieder verordneten die Gottgeeigneten, die Macht des Wunders verewigten (sie) durch die Erinnerung, die Verständigen. Sie bestimmten das volle Hallel-Gebet acht Tage zu beten, eine Anzahl Lampen anzuzünden unter Freudengesang, beständig Jahr für Jahr. Heute treffen zusammen der Sabbath und das Weihefest; durch Erzählung des Inhalts dieser Feier verherrlicht dich die Gemeinde; sie bekennt ewiglich von dir, dass dein sei das Reich. Deine Theuren, deine Freunde wandten sich stets zu dir, du bliebst nie ungerührt, dafür erhoben sie dich, priesen dich als einziger (Helfer). Befreie sie auch ferner aus dem Druck und alle werden sie dir danken, Heiliger!

R. Samuel in Tosaf. Megilla 4a.

„Die Frauen sind verpflichtet, das Vorlesen des Buches Esther (am Purimfeste) zu hören, denn auch sie waren betheiligt an diesem Wunder." Die Stelle interpretirt R. Samuel, dass das Wunder durch sie (die Frauen) geschehen ist, am

Purimfeste durch Esther, am Weihefeste durch Judith. Dieser Interpretion wird von Tosaf. entgegengehalten: es sollte demgemäss heissen, „sie waren," nicht „auch sie waren;" denn das Wort „auch sie" zeigt anhängend an.

R. Gedalja in שַׁלְשֶׁלֶת הַקַּבָּלָה f. 17a.

Zur Zeit R. Josua's, Sohn Berachja's, regierte der Hohepriester Matathias, der Sohn Jochanan's, ein Jahr. Und er empörte sich gegen den griechischen König Antiochus und erschlug seinen Hauptmann Niknur (Nikanor) mit neunzig tausend Griechen, und er befahl, dass sein Sohn nach ihm regieren solle. Dies geschah, weil die Griechen den Juden verboten haben, die Sabbathe und Neumonde zu feiern, wie auch die Beschneidung. Wir haben eine mündliche Ueberlieferung, dass Niknur durch Judith, die Tochter Matathias, — denn er liebte sie sehr — umgebracht worden ist. Sie ging nämlich zu ihm hin und gab ihm Speisen von Käse zu essen, die Durst verursachen, sie berauschte ihn und tödtete ihn und brachte seinen Kopf zu ihren Brüdern. Und damals sind die Juden gegen die Griechen zu Felde gezogen und haben sie erschlagen — wie oben erwähnt — und aus dem Lande der Juden vertrieben. Aber wisse, dass der Name dieser Frau nicht genannt ist; nur im Midrasch, den R. Nissim ben Ruben zu Alfasi Sabb. c. 2 erwähnt. In Megillat Taanit c. 6 ist ihr Name [nicht?] genannt, aber ganz anders ist die Geschichte daselbst erzählt. Auch die Christen haben die Geschichte Judith's anders mitgetheilt. Daher sind wir berechtigt zu dem Schlusse, dass beim Aufhören der מְגִלַּת תַּעֲנִית (wo die Ereignisse der Juden und Festtage verzeichnet sind) die Weisen jener Zeit überein kamen, die Geschichte Judith's, wann sie sich auch zugetragen haben möge, und die andere Judith, die Tochter der Chasmonäer und das Wunder der Lampen, alles in der Rettung von Antiochus mit dem Chanuka-Feste in Verbindung zu bringen.

R. Asaria de Rossi c. 51 f. 262.

Da die Geschichte Judith's mit dem Heerführer Holofernes nicht von jenen Geschichtschreibern mit diesem so eben genannten Wunder (von Chanuka) erwähnt ist, und auch nicht unter den andern Ereignissen der Chasmonäer, so ist's möglich, dass sie in einer Judith-Rolle selbst verzeichnet war, die den Christen überliefert wurde, und dass sie zur Zeit Eines der persischen Könige geschehen ist, wie Samutiu in seinem zweiten Buche c. 2 und in seinem vierten Buche c. 1 berichtet. Er (der persische König) schickte nämlich seinen Heerführer Holofernes, dass er seiner Herrschaft das Königreich der Erde unterwerfe, und er fiel durch Judith — zu der er vor Liebe entbrannt war — die ihm den Kopf abschnitt. Und nachher zu den Zeiten des ersten Ahasveros schrieben ihm die Widersacher Juda's, die eine Anklage wider den Tempelbau geschrieben haben, wie aus Esra c. 4, v. 15 zu ersehen ist: „man lasse suchen in den Chroniken deiner Väter, so wirst du finden in denselben Chroniken und erfahren, dass diese Stadt aufrührerisch und schädlich ist den Königen.“ Das zeigt hin auf die Erschlagung des Holofernes, die ohne Zweifel damals in die Chronika vor dem Könige geschrieben ward. Und es ist kein Zweifel, dass unsere früheren Weisen Recht thaten, dass sie diese Rolle nicht aufgenommen haben, da sie nicht mit dem heiligen Geist geschrieben worden. Aber auf die Frage, warum das Andenken Nebukad Nezar's in dem Buche Judith mit der Eigenschaft des Königs von Assyrien erwähnt sei, hat genannter Schriftsteller geantwortet, dass dieser Name ein Eigenschafts-Name der Könige Babyloniens und Assyriens sei. Wie aus dem Buche Judith zu ersehen ist, ist diese Sache geschehen, als Jojakim Hohepriester war. Nach Jedidja hat Jojakim damals die Stelle seines Vaters Jesua (ישוע) eingenommen, welcher sich um die Erlaubniss, den Tempel zu bauen, bestrebte. Und dieser Jesua hat diese Rolle geschrieben, die ursprünglich aramäisch abgefasst war, weil dies da-

mals die Volkssprache war. Der R. Nissim Sabb. c. 2 führt einen Midrasch in folgender Weise an: „wir lesen in Midrasch, die Tochter Jochanan's gab dem Hauptmann der Feinde Käse zu essen, um ihn zu berauschen, und sie schnitt ihm den Kopf ab etc." Er sagt aber nicht, woher er den Midrasch entlehnt hat. Wir sehen in seinen Worten eine Vermischung; denn in Megillat Taanit c. 6 über die Wunder, die im Monat Elul (אלול) geschehen sind, heisst es: Matitjahu, der Sohn des Hohepriesters Jochanan, hatte eine Tochter. Als sie heirathen sollte, kam der Heerführer sie zu verunreinigen, aber Matitjahu und seine Söhne liessen es nicht zu. Diesen Tag haben sie zum Festtag bestimmt. Und in c. 9 heisst es: im Monat Kislev (כסלו) war das Wunder der Lampen und nichts mehr. Daraus ist zu ersehen, dass jenes Ereigniss im Monat Elul war, und es ist nicht die Judith von Chanuka, wie manche Interpreten meinen.

XXV.

Das Matthäus-Evangelium,

auf's Neue untersucht

von

D. A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung.)

II. Das Auftreten Jesu in Galiläa Mt. 4, 12—18, 35.

Das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa beginnt bei Matthäus mit der Verhaftung des Vorläufers Johannes und lässt durchweg die Ueberarbeitung einer ältern Darstellung erkennen.

1. Die Zusammensetzung des Matthäus-Evangelium nöthigt uns, den ganzen Abschnitt Mt. 4, 12—8, 17 zusammenzufassen.

Gleich zu Anfang würde vollkommen genügen die einfache Angabe Mt. 4, 12. 17 *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. — ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Dabei bleibt Marcus 1, 14 stehen, nur ohne das bezeichnende *ἀπὸ τότε*. Bei Matthäus erscheint nun aber jene Angabe erweitert durch das Dazwischentreten von V. 13—16, wo sich gleich der unserm Evangelisten eigenthümliche ATliche Pragmatismus zu erkennen giebt: [13]*καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ,* [14]*ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.* [15]*Γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ, ὁδὸν θαλάσσης πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,* [16]*ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.* Die Stelle Jes. 9, 1. 2 wird hier offenbar zum Theil nach dem Urtexte, aber doch immer noch auf der Grundlage der LXX wiedergegeben[1]). Also wieder ein gemischtes Citat, wie wir der-

1) Die Stelle lautet im Urtexte:

כָּעֵת הָרִאשׁוֹן הֵקַל אַרְצָה זְבוּלוּן וְאַרְצָה נַפְתָּלִי וְהָאַחֲרוֹן הִכְבִּיד
דֶּרֶךְ הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְדֵּן גְּלִיל הַגּוֹיִם׃ הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ
אוֹר גָּדוֹל יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם׃

Die LXX nach cod. Vat.: *τοῦτο πρῶτον πίε, τάχυ ποίει, χώρα Ζαβουλών, ἡ γῆ Νεφθαλείμ* (Al. add. *ὁδὸν θαλάσσης*), *καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν* (Al. *παράλιον κατοικοῦντες*), *καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* (Al., Sin. add.: *τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας*), *ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος* (Al. *καθήμενος*) *ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ* (Al. add. *καὶ*) *σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐπ' αὐτούς.* Der Evangelist übersetzt zu Anfang ארצה gleichmässig durch *γῆ*, wogegen die LXX mit *χώρα* und *γῆ* wechseln. Ferner übersetzt er דרך הים עבר הירדן, was die LXX so frei wiedergeben (denn *ὁδὸν θαλάσσης* wird, wie Anger l. l. 1, 28 sq. wohl richtig behauptet, erst aus Matthäus oder einer andern Uebersetzung in den cod. Al. der LXX gekommen sein), wörtlich genau, womit späterhin Aquila und Theodotion wörtlich, Symmachos (*ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν*) ziemlich überein-

gleichen Mt. 2, 6. 18 gefunden haben. Auch stimmt es zu der Aussicht auf eine gläubige Heidenwelt, welche unser Evangelist von vorn herein eröffnet hat, dass er hier mit solchem Nachdruck das Auftreten Jesu nicht in der eigentlichen Heimat des Judenthums, sondern in dem verachteten, halbheidnischen Galiläa hervorhebt. Aber nicht bloss das Auftreten in Galiläa, sondern auch die Niederlassung in Kapernaum soll auf der Nothwendigkeit der Erfüllung einer prophetischen Schriftstelle beruhen. Das ist wohl mehr, als das einfache *ἀπὸ τότε* V. 17 tragen kann. Dieses hat seinen guten Sinn, wenn es sich lediglich darauf bezieht, dass Jesus, als der Täufer verhaftet ist, nach Galiläa zurückkehrt, um hier von nun an die Predigt seines Vorläufers (vgl. Mt. 3, 2) fortzusetzen. Das *ἀπὸ τότε* ist ganz am Orte, wenn es nur auf die Verhaftung des Täufers und den Rückgang Jesu nach Galiläa zurückweis't (man vergleiche Mt. 26, 16). Diese einfache Zeitangabe erhält aber gar zu viel zu tragen, das Ganze wird gar zu gehäuft und schwerfällig, wenn noch die Niederlassung in Kapernaum mit der ganzen Schriftstelle hinzukommt. Die Ueberladung (V. 13—16) gehört offenbar erst dem Evangelisten an. Wie dieser christliche Schriftgelehrte Mt. 2, 23 den Namen *Ναζωραῖος* behandelt hat, so stellt er hier die Ansiedlung in Kapernaum als nothwendige Erfüllung der Jesajas-Stelle dar und redet späterhin von Kapernaum als der *ἰδία πόλις* Jesu (9, 1) wie von seiner *οἰκία* daselbst (9, 10. 28. 13, 1. 36). Durch die

---

stimmen. Dagegen behält der Evangelist wieder aus den LXX die *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* bei, wofür Aquila *θῖνας τῶν ἐθνῶν*, Theodotion *ὁρίου τῶν ἐθνῶν* bieten. Aber *καθήμενος* ist genauer übersetzt und wird, wie Anger meint, erst aus Matthäus in den cod. Al. der LXX eingedrungen sein. Auch בָּאוֹר, was die LXX (*ἴδετε*) רְאוּ gelesen haben werden, übersetzt der Evangelist genauer *εἶδεν*. Das *καὶ* vor *σκιᾷ θανάτου* mag bei ihm, wie Anger bemerkt hat, auf einen Anklang an Ps. 107, 10 (LXX *καθήμενος ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου*) zurückweisen und aus Matthäus in den cod. Al. der LXX gekommen sein. Noch am Schluss übersetzt der Evangelist genauer *φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς*.

Annahme eines festen Wohnsitzes, welchen Jesus in Kapernaum genommen habe, geräth unser Evangelist aber in einen offenen Widerstreit gegen die ältere Darstellung, welche er bearbeitet. Von einem festen Wohnsitze in Kapernaum weiss Jesus ja gar nichts, wenn er 8, 20 von der Obdachlosigkeit des Menschensohnes redet [1]). Und der Einzug Jesu wird, wie wir noch genauer sehen werden, vielmehr erst durch die Berufung des dort ansässigen Simon vermittelt. Die Uebersiedlung nach Kapernaum ist nichts als eine steigernde Vorwegnahme des Einzugs Jesu in diese Stadt und seines häufigen Aufenthalts daselbst. Der ältere Bericht, welchen unser Evangelist überarbeitete, lässt Jesum noch ohne solche prophetische Ehrenpforte [2]) in ächt prophetischer Obdachlosig-

---

1) Keim geht in seiner „Geschichte Jesu von Nazara," Bd. 1, Zürich 1867, über welche ich mir nach der Vollendung des Werks ein eingehendes Urtheil vorbehalte, bei der vermeintlichen Niederlassung Jesu in Kapernaum über diese entscheidende Stelle stillschweigend hinweg, wie ich denn an diesem „Leben Jesu," bei allen Vorzügen, eine feste und sichere Grundlage der Quellenkritik überhaupt vermissen muss.

2) Dass Mt. 4, 13—16 in dem Hebräer-Evangelium gestanden habe, lässt sich nicht erweisen. Allerdings sagt Hieronymus zu Jes. 9, 1. 2 (Opp. IV, 129 sq.), die Hebraei credentes in Jesum legen die Jesajas-Stelle so aus: et hoc, inquiunt, scriptura nunc dicit, quod regio, cuius populus primus ductus est in captivitatem et Babyloniis servire coepit, et quae prius in tenebris versabatur erroris, ipsa primum lucem praedicantes viderit Christi, et ex ea in universas gentes sit evangelium seminatum. Noch genauer führt Hieronymus gleich fort: Nazaraei, quorum opinionem supra posui, hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum iudaicarum iugum excussit de cervicibus suis. postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est (הִכְבִּיד des Urtextes), id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris (דֶּרֶךְ הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְדֵּן גְּלִיל הַגּוֹיִם) Christi evangelium splenduit. denique omnis orbis, qui ante ambulabat (הַהֹלְכִים) vel sedebat (allerdings das *καθήμενος* des Matthäus) in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis (בחשך בארץ צלמות) tenebantur, clarum evangelii lumen aspexit

keit sein Lehramt beginnen und geht sofort über zu der ersten Jünger-Berufung (Mt. 4, 18—22). Wie Elias den Elisa von Rindern und Pflug berief (1 Kön. 9, 19), so bewährt auch Jesus seinen prophetischen Scharfblick, indem er von den Fischern am galiläischen See den Simon und Andreas zu Menschen-Fischern beruft, ebenso ein zweites Brüder-Paar, Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, welche seinem Rufe sofort Folge leisten.

Freilich lässt unser Evangelist nun nicht, wie man erwarten sollte, Jesum gleich in das Haus Simon's zu Kapernaum ziehen, sondern bringt uns zuvor die grosse Bergrede. Allein von dieser Rede lässt es sich ebenso schlagend beweisen, dass sie zu den ältesten und ächtesten Bestandtheilen des Evangelium, als auch, dass sie ursprünglich nicht an diese frühe Stelle gehört

Die Bergrede Mt. C. 5—7

hat ihre eigene Einleitung Mt. 4, 23—25. Diese ist aber ganz offenbar Zuthat des Evangelisten. Von dem Ufer des galiläischen Sees, wo Jesus so eben die vier ersten Jünger berufen hat, werden wir plötzlich in ganz Galiläa herumgeführt, wo Jesus in den Synagogen lehrt, das Evangelium des Reichs verkündigt, allerlei Krankheiten und Gebrechen in dem Volke heilt. Da verbreitet sich die Kunde von ihm in ganz Syrien[1]).

(אור נגה עליהם). Das sedebat, was allerdings auf Matthäus zurückweis't, kann auch von Hieronymus selbst hinzugethan sein, oder die spätern Nazaräer, mit welchen Hieronymus verkehrte, können auch schon die kanonischen Evangelien gekannt haben. Dass sie nicht mehr die ursprünglichen sind, lehrt bereits die theilweise Anerkennung des Apostels Paulus, vgl. meine Ausführung in der Zeitschrift f. w. Theol. 1858. S. 390 f. Und von dem Evangelium der Nazaräer wird hier gar nichts gesagt.

1) Nach dem Umfange der römischen Provinz Syria, welche Palästina in sich schloss, vgl. Philo de vita Mos. II, 10 (Opp. II, 143) *κατὰ Συρίαν* vom todten Meere, Josephus c. Apion. I, 22: *Σύρους τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ περιτέμνεσθαι*, Clemens v. Alex. Cohort. c. 2 §. 39 p. 35 *τῶν τὴν Φοινίκην Σύρων κατοικούντων*.

Man bringt zu Jesu allerlei Kranke und Besessene, welche er heilt, und es folgen ihm viele Volkshaufen (ὄχλοι) aus Galiläa, Dekapolis, Jerusalem und Peräa[1]). So wird uns die Verbindung mit Kapernaum, welche doch alsbald nach der Bergrede (8, 5 f.) wieder hervortritt, ganz aus dem Auge gerückt. Und der ganze Erfolg Jesu wird von vorn herein so vorweggenommen, dass ein weiterer Fortschritt gar nicht mehr möglich ist. Aber gegen eine solche Vorwegnahme zeugt die spätere Darstellung, welche von so ungeheuren Erfolgen keine Kenntniss verräth. Die Heilung des Aussätzigen hält Jesus noch verborgen (8, 4), wie es einer allerersten Heilung ganz entspricht. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus hat dann den bescheidenen Erfolg, dass man zunächst in der Stadt Kapernaum alle Kranken zu Jesu bringt (8, 16). Dann erst verbreitet die Erweckung der Tochter eines jüdischen Obern den Ruhm Jesu in jene ganze Landschaft (9, 26), was noch nach der Blindenheilung als etwas Neues erwähnt werden kann (9, 31). Die Allmäligkeit dieses Fortschritts schliesst den vorweggenommenen Zulauf aus ganz Syrien ebenso bestimmt aus, wie der Eindruck einer Besessenen-Heilung bei den Juden (9, 33) die vorweggenommene Heilung von allen möglichen Besessenen und Mondsüchtigen (4, 24) widerlegt. Denn hätte Jesus schon alle *δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους* von ganz Palästina geheilt: so hätte man bei einer einzelnen Besessenen-Heilung, immerhin eines Stummen, wahrlich nicht mehr ausrufen können: „Niemals geschah dergleichen in Israel."

Wir bemerken also auch hier den innern Unterschied eines doppelten Berichts, eines ältern, welcher die Kunde von Jesu sich erst allmälig von Kapernaum aus verbreiten lässt, und eines spätern, welcher den ganzen Erfolg im grössten Umfange gleich von vorn herein vorwegnimmt. Ohne Zweifel ist es erst unser Evangelist, welcher dieses glänzende

---

1) Mt. 4, 25 *καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* (vgl. V. 15) Bezeichnung von Peräa, der *Ἰουδαία πέραν τοῦ Ἰορδάνου* 19, 1.

Auditorium zu Jesu brachte, um ihn mit der grossen Bergrede seine öffentliche Lehrthätigkeit beginnen zu lassen. Vor solchen *ὄχλοις*, welche das ganze Judenthum darstellen, soll Jesus die Kanzel des Bergs bestiegen haben (5, 1), und auf sie soll seine Rede den gewaltigen Eindruck (7, 28. 29) gemacht haben. Die Rede selbst will aber gar nicht an solche Volksmenge, sondern nur an den Kreis der Jünger gerichtet sein und setzt diesen nicht als erst werdend, sondern als schon abgeschlossen voraus [1]). Die ursprüngliche Stellung dieser Rede ist also nur nach der Auswahl der Zwölfapostel 10, 1—4 denkbar. Seinen erwählten Jüngern hat Jesus nach den Seligpreisungen 5, 3—12 und nach der feierlichen Anrede 5, 13—16 den Kern der neuen Lehre, die Erfüllung der Gesetzes-Religion durch eine höhere Gerechtigkeit, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 17—7, 14), dargelegt, worauf noch ein eigener Schluss 7, 15—27 folgt.

Die Seligpreisungen Mt. 5, 3—12 lassen uns gleich die Ueberarbeitung einer ältern Schrift erkennen. Schon das *τῷ πνεύματι* V. 3, dessen gangbare Erklärungen wahrlich nicht genügen, kann nur als ein erklärender Zusatz zu dem einfachen *πτωχοί*, was der Evangelist vorfand [2]), angesehen

1) Matth. 5, 1. 2: *καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.* Den Begriff der Jünger, an welche die Rede gerichtet ist, kann ich nicht mit B. Weiss (die apostolischen Redestücke des Matthäus, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1864. 1, S. 54. 64) dahin abschwächen, dass nur *μαθηταί* im weitern Sinne gemeint seien. Einen solchen weitern Jüngerkreis, aus welchem Jesus bei Luc. 6, 13 die Apostel auswählt, kennt Matthäus überhaupt nicht, insbesondre gerade hier nicht, wo die Hörer 5, 13. 14 als das Salz der Erde, als das Licht der Welt angeredet werden, und wo 5, 11 von ihrer Verfolgung um des Namens Jesu willen die Rede ist. Die vier nach 4, 18—22 berufenen Jünger reichen aber wahrlich nicht aus.

2) Vgl. Mt. 11, 5. Luc. 4, 18. 6, 20. Jak. 2, 5. Die Armen sind nach dem Vorgange des Alten Test. (Ps. 9, 19. 37, 11. 14 ö., Amos 2, 16. Jes. 61, 1. 66, 2) zugleich als die Frommen gedacht, wie die Reichen im B. Henoch (vgl. meine jüdische Apokalyptik S. 129 f.) und Jak. 2, 5. 4, 9. 5, 1 ohne weiteres als die Gottlosen gelten.

werden. Die Armuth wollte der Evangelist nicht mehr äusserlich, sondern innerlich verstanden wissen, wie Marcus 10, 24 das Wort über die Reichen innerlich wendet, und wie der Brief des Barnabas c. 19 p. 56, 14 *πλούσιος τῷ πνεύματι* sagt. Davon abgesehen, machen die sieben ersten Seligpreisungen (V. 3—9) offenbar den Eindruck der Ursprünglichkeit, auch durch Spuren aramäischer Ursprache[1]). Aber die beiden Seligpreisungen, welche über die heilige Siebenzahl hinausgehen (V. 10—12), machen ganz den Eindruck einer Zuthat des Evangelisten. Die achte Seligpreisung (V. 10) bringt gar nichts Neues, sondern wiederholt die erste Verheissung (V. 3), und die neunte (V. 11. 12) bezieht sich schon gar nicht mehr auf die nächsten Verhältnisse, sondern bereits auf zukünftige Verfolgungen um Christi willen, wie sie bei den Zuhörern dieser Rede noch gar nicht vorausgesetzt werden können. Da brauchen wir die Siebenzahl der Seligpreisungen nicht mit Ewald u. A. durch künstliche Erklärungen herauszubringen, auch nicht mit Delitzsch bis zu 10 Seligpreisungen fortzuschreiten, sondern nur von der ursprünglichen Siebenzahl die spätere Zuthat auszuscheiden.

Auf die Seligpreisungen folgt Mt. 5, 13—16 die Anrede der Jünger, an welche die Rede gerichtet ist, als des Salzes der Erde und des Lichts der Welt, in welcher hohen Eigenschaft sie ihre guten Werke vor den Leuten zur Verherrlichung des himmlischen Vaters leuchten lassen sollen. Dann legt Jesus Mt. 5, 17—48 die Grundsätze seiner neuen Lehre zunächst im Verhältniss zu der AT-lich-jüdischen Gesetzes-Religion dar. Er beginnt mit der feierlichen Erklärung V. 17, dass er nicht gekom-

1) Scheint sich auch die dritte Seligpreisung (V. 5 *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν*) an Ps. 37, 11 (וַעֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ) nach den LXX (*οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν*) anzuschliessen: so geht doch die sechste (V. 8 *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*) auf Ps. 73, 1 nach dem Urtext (לְבָרֵי לֵבָב), nicht nach den LXX (*τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ*) zurück.

men, das Gesetz oder die Propheten, d. h. die ATliche Religion [1]), aufzulösen, sondern zu erfüllen, oder wie der hebräische Matthäus p. 16, 1. 2 mittheilt: „ich kam nicht, um von Mose's Gesetz etwas wegzuthun, sondern um hinzuzuthun zu Mose's Gesetz, kam ich“ [2]). Nach dieser gewiss ächten und ursprünglichen Erklärung Jesu finden wir nun aber V. 18. 19 eine weitere Erklärung, welche nur ein späterer, antipaulinischer Zusatz sein kann. Die bleibende Geltung des Gesetzes bis auf jeden Buchstaben wird hier für die ganze Dauer von Himmel und Erde versichert, während Jesus doch selbst eine freiere Stellung zu dem Gesetze eingenommen hat [3]). Diejenigen, welche Gebote des Gesetzes auflösen und so die Menschen lehren, können desshalb nur gesetzesfreie Pauliner bedeuten, weil sie immer noch, wenn auch als die Geringsten, zum Himmelreiche gehören sollen [4]). An die von Jesu angekündigte Erfüllung des Gesetzes schliesst sich erst die Versicherung V. 20 an, dass nur eine höhere Gerechtigkeit, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, in das Himmelreich einführt.

Wie Jesus nun das Gesetz erfüllen will, setzt er 5, 21—48 auseinander in fünf Antithesen, welche wesentlich

---

1) Vgl. Mt. 7, 12. 22, 40. Luc. 16, 16 u. ö. Das ἤ rührt von der vorhergehenden Negation her, vgl. Winer Gramm. 6. Aufl. S. 391.

2) Nach Keim (a. a. O. I. S. 634) freilich nur falsche Exegese des πληρῶσαι.

3) Das Wesentliche des Gesetzes fasst Jesus ja in Einem sittlichen Grundsatze (Mt. 7, 12), oder auch in zwei Hauptgeboten (22, 40) zusammen, und Mt. 19, 8 erkennt er Vergängliches in dem mosaischen Gesetze an.

4) Selbst der Täufer Johannes wird Mt. 11, 11 noch ganz von dem Himmelreiche ausgeschlossen. Die Geringsten im Himmelreiche können also nur Christen, aber antinomistische, sein. Ausser der gegnerischen Beziehung auf Pauliner (vgl. meine Evangelien S. 65) habe ich seit 1860 in exegetischen Vorlesungen auch die Unterbrechung des Zusammenhangs wesentlich so geltend gemacht, wie sie inzwischen Strauss (L. f. f. d. d. V. S. 212 f.) sehr überzeugend ausgeführt hat, vgl. auch Baur's Vorlesungen über Biblische Theologie des NT. S. 55.

der zweiten Tafel des Dekalogs[1]), oder den Geboten der probitas[2]) entsprechen. Die erste Antithese 5, 21—26 bezieht sich auf das Verbot des Todschlags. Jesus bleibt nicht etwa bei dem Verbote des Mordes stehen, sondern geht auf dessen innere Quelle zurück, indem er schon den grundlosen Zorn untersagt. Die Beziehung auf das Opferwesen V. 23. 24 setzt dabei nicht bloss die Zeit vor der Zerstörung des Tempels voraus, sondern gehört schon an sich zu den lebendigen Zügen geschichtlicher Wahrheit unserer Rede. — Die zweite Antithese 5, 27—32 geht aus von dem Verbote des Ehebruchs und gleichfalls zurück auf dessen innere Quelle, indem sie schon das begehrliche Ansehen eines Weibes für Ehebruch erklärt und das Glied, welches Aergerniss giebt, abthun heisst. Nicht eine eigene Antithese, sondern bloss ein Anhang der zweiten ist das Wort V. 31. 32 über die Ehescheidung[3]), welches wieder ganz den bestehenden jüdischen Verhältnissen entspricht und dem Leichtsinn der jüdischen Ehescheidung durch Beschränkung derselben auf den Fall der Unzucht entgegentritt. — Die dritte Antithese 5, 33—37 werden wir nicht, wie es gewöhnlich

---

1) Nach der richtigen Abtheilung Philo's, der meisten Kirchenväter und der reformirten Kirche.

2) 2 Mos. 20, 13—17: לֹא תִּרְצָח : לֹא תִּנְאָף : לֹא תִּגְנֹב לֹא־
תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר : לֹא תַחְמֹד בֵּית רֵעֶךָ לֹא־תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ
וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:

Die LXX nach cod. Al.: *οὐ φονεύσεις· οὐ μοιχεύσεις· οὐ κλέψεις* (Vat. stellt um: *οὐ μοιχεύσεις· οὐ κλέψεις· οὐ φονεύσεις*)· *οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ· οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου· οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου, οὐδὲ* (Vat. *οὔτε*) *τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ, οὐδὲ* (Vat. *οὔτε*) *τὸν παῖδα αὐτοῦ, οὐδὲ* (Vat. *οὔτε*) *τὴν παιδίσκην αὐτοῦ, οὔτε τοῦ βοὸς αὐτοῦ, οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ, οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ, οὔτε ὅσα τοῦ πλησίον σου ἐστί.*

3) Wir lesen auch 5, 31 nur *ἐρρήθη δέ*, nicht die volle Formel V. 21. 27. 33. 38. 43.

geschieht, von dem Gebote der ersten Tafel [1]), sondern vielmehr von dem Gebote der zweiten Tafel 2 Mos. 20, 16 ausgehen lassen, ohne die Nebenbeziehung auf jenes Verbot, auch auf 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 22 zu leugnen. So wie die Bergrede griechisch vorliegt, folgt Jesus im Allgemeinen der zweiten Tafel des Dekalogs, indem er nur das Verbot des Stehlens 2 Mos. 20, 15 übergeht [2]). Hier fasst er das Verbot des Meineids nach der jüdischen Theologie seiner Zeit so zusammen, dass bloss der falsche Schwur ausdrücklich verboten, bloss das Halten der Gott geschworenen Eide ausdrücklich geboten wird [3]). Dagegen verbietet er das bei den Juden im gewöhnlichen Leben so häufige Schwören durchaus und gestattet hier nur das lautere Ja und Nein [4]). — Die

---

1) 2 Mos. 20, 7: לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא, LXX: *οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ*, vgl. 3 Mos. 19, 12 LXX: *καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ἀδίκῳ.*

2) In dem Hebräer-Evangelium p. 16, 3 bezieht sich der Ausspruch: „Der Sohn und die Tochter erben gleich" wenigstens auf das Mein und Dein.

3) Mt. 5, 33 *πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη τοῖς ἀρχαίοις Οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου*, jedenfalls unabhängig von 2 Mos. 20, 16 nach den LXX.

4) Mt. 5, 37: *ἔσται δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.* Es giebt jedoch noch eine einfachere und ältere Textform: *ἔστιν δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ*, vgl. Jak. 5, 12. Justin Apol. 1, c. 16, p. 63, Clem. Hom. III, 55. XIX, 2. Der kanonische Matthäus scheint durch das verdoppelte Ja und Nein schon wieder eine schwurähnliche Versicherung einzuführen. Dass Jesus nur die Eide des gewöhnlichen Lebens untersagt, habe ich in meinen Evangelien S. 63 selbst auseinandergesetzt, so dass ich nicht einsehe, was mir Keim (die geschichtliche Würde Jesu, Zürich 1864, S. 10; der geschichtliche Christus, 3. Aufl., Zürich 1866, S. 16) in dieser Hinsicht entgegenhalten kann. Gar tiefsinnig hat Achelis (über den Schwur Gottes bei Sich Selbst, ein Beitrag zur Lehre von der christlichen Vollkommenheit, theol. Stud. und Krit. 1867. III. S. 485 f.) die Ansicht vorgetragen, Jesus habe den Eid verboten den Jüngern als Solchen, wie sie dem *κόσμος*, und damit der Macht des Bösen entronnen seien Nur wegen des *πονηρόν*, also in rein weltlichen Verhältnissen, sei der Eid wohl nothwendig wegen der Sünde, wie Jesus selbst

vierte Antithese 5, 38—42 scheint uns freilich ganz über den Dekalog hinaus auf 2 Mos. 21, 24 (3 Mos. 24, 20, vgl. 5 Mos. 19, 21) zu führen. Allein das Verbot, der Gewaltthat Widerstand zu leisten, hat doch in seiner evangelischen Fassung eine Beziehung zu dem hier übergangenen Verbote des Stehlens (2 Mos. 20, 15), noch mehr zu dem Begehren nach des Nächsten Gut 2 Mos. 20, 17. Die höchste Steigerung dieses Verbots, nach fremdem Eigenthum zu trachten, ist eben das Gebot, selbst der Beraubung des eigenen Guts und der offenen Gewaltthat keinen Widerstand entgegenzusetzen, und jedem, der da bittet, zu schenken oder zu borgen. — Auch die fünfte Antithese 5, 33—48, welche zunächst von 3 Mos. 19, 18 ausgeht, hängt durch den Begriff des „Nächsten," dessen particularistische Beschränkung durch das Gebot der Feindesliebe durchbrochen wird, noch innig zusammen mit dem letzten Gebote des Dekalogs 2 Mos. 20, 17. Die fünf Antithesen haben, bei aller Freiheit, eine wesentliche Beziehung zu der zweiten Tafel des mosaischen Dekalogs, zu den Geboten der probitas. Während Jesus die erste Tafel, die Gebote der pietas, unverändert lässt, steigert er als neuer Gesetzgeber die zweite Tafel bis zu einer Höhe, wo der Mensch sich in der innern Reinheit und Selbstlosigkeit der Gesinnung der Vollkommenheit des himmlischen Vaters annähert, welcher seine Sonne über Böse und Gute aufgehen, und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. So sehr hier aber die Feindesliebe über die Schranken des jüdischen Particularismus hinausgeht, so weis't doch der Unterschied dieser Handlungsweise von der der Zöllner und Heiden (5, 46. 47) in Verbindung mit dem Begriffe des Bruders (5, 22—24), welcher nur der jüdische Volksgenosse sein kann [1]), immer noch auf einen lebendigen Zusammenhang mit dem jüdischen Volksbewusstsein hin.

---

vor dem Hochpriester schwöre. Das soll es heissen, wenn wir hier lesen: τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν!

1) Vgl. Mt. 7, 3—5, besonders 18, 15. 17. 21.

Nachdem Jesus nun gelehrt, wie er das Gesetz erfüllen will (5, 17), zeigt er **zweitens**, wie die Gerechtigkeit seiner Jünger die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen soll (5, 20). An das Verhältniss der neuen Lehre zu dem Gesetze und dessen schriftgelehrter Fassung schliesst sich das Verhältniss derselben neuen Lehre zu der religiösen Gewohnheit des damaligen Judenthums als solcher an (Mt. 6, 1—18). Dieses legte besondres Gewicht auf gute Werke, hauptsächlich Almosen, Gebet und Fasten[1]). Und eben auf diese drei guten Werke des spätern Judenthums geht die Rede Jesu ein. Voran steht die allgemeine Warnung vor dem Zur-Schau-Tragen der *δικαιοσύνη* (6, 1). Dieser Grundsatz wird zuerst auf das Almosen, welches ohne Aufsehen in der Verborgenheit geschehen soll (6, 2—4), angewandt, dann auf das Gebet, bei welchem auch noch der Wortschwall als etwas Heidnisches gerügt (6, 7), und das Muster eines rechten Gebets (das Gebet des Herrn, 6, 9—13), gegeben wird (6, 5—15). Auch bei diesem Gebete begegnet uns die heilige Siebenzahl. Nach der Anrede des himmlischen Vaters beginnt das Gebet mit der Bitte, dass sein Name ge-

1) Simon der Gerechte (Simon I, gestorben 287 oder Simon II, gestorben 198 v. Chr.) hatte den Grundsatz: „Auf drei Dingen beruhet die Welt, auf dem Gesetze, auf dem Gottesdienste und auf der Uebung guter Werke" (Pirke Abot I, 2). Vgl. über das Almosen Sir. 3, 28. 29, 12. Dan. 4, 24. Tob. 4, 10 f. (*διότι ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται καὶ οὐκ ἐᾷ εἰσελθεῖν εἰς τὸ σκότος*) 12, 8. 9. 14, 10. 11 (*καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε, τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ, καὶ δικαιοσύνη ῥύεται*). Ueber das Gebet vgl. die 2 täglichen Gebetszeiten Orac. Sibyll. III, 591 sq., deren drei Dan. 6, 11. 14. Ps. 55, 18. Ueber das asketische Fasten vgl. Dan. 1, 7 f. 10, 2 f., die Verwerflichkeit des Fleischgenusses im B. Henoch 7, 4. 5. 98, 11, die Beschränkung auf Pflanzennahrung 4 Esr. 9, 24. 26. 12, 51, auch 2 Makk. 5, 27. Sir. 31, 31 (*ἄνθρωπος νηστεύων ἐπὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ*), die Verbindung des Fastens mit Gebet Mt. 17, 24. Luc. 2, 37. Apg. 13, 3. 14, 23. 1 Kor. 7, 5 nach dem textus receptus. Alles wird zusammengefasst Tob. 12, 8. 9: *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης ἢ πολὺ μετὰ ἀδικίας. ἐλεημοσύνη γὰρ ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ αὕτη ἀποκαθαριεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν.*

heiligt werde, geht dann zweitens zu der Bitte um die Ankunft des Reichs über, drittens zu der Bitte, dass der Wille Gottes wie im Himmel, so auch auf Erden geschehe. Hier soll viertens nur um das Brod des nächsten Tages täglich gebetet werden[1]). Die fünfte Bitte richtet sich auf Vergebung der eigenen Schuld, wie man seinerseits dem Schuldner vergeben hat. Sechstens wird gebeten, dass Gott nicht in Versuchung führen möge[2]), endlich siebentens, dass er von dem Bösen (dem Teufel) erlösen möge. Wie die 7 Se-

---

1) Mt. 6, 11 *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.* Das W. *ἐπιούσιος*, was Luc. 11, 3 beibehalten hat, ist Uebersetzung jenes מָחָר, was das Hebräer-Evangelium p. 16, 4. 5 bewahrt hat. Der griechische Uebersetzer bildete von *ἡ ἐπιοῦσα* (*ἡμέρα*) ein neues Wort, weil er nicht sagen konnte *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν αὔριον.* Der Gedanke selbst ist ganz im Einklang mit V. 34. Für die Nahrung des nächsten Tags soll man nicht auf irdische Weise sorgen, aber beten. Der Vergleich mit dem Manna 2 Mos. 16, 4 f. ist keineswegs eine blosse Curiosität, wie Tholuck (Bergpredigt 4. Aufl. S. 380) sagt. Jene einfache Ableitung wird wahrlich nicht umgestossen durch die sprachlich und sachlich unmögliche Erklärung, welche Ado. Kamphausen (das Gebet des Herrn erklärt, Elberfeld 1866, S. 86 f.) nach dem Vorgange Leo Meyer's (in Adelbert Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung Bd. 7, Berlin 1858, S. 401—430) vertritt. Das Wort *ἐπιούσιος* soll unmittelbar von *ἐπί* und *ἰέναι* herrühren und „nöthig, nothwendig" (also: „Brod für unsre Nothdurft") bedeuten. Kamphausen hält es ja für völlig erwiesen, „dass das Hebräer-Evangelium in seinen verschiedenen Gestalten nichts als eine Bearbeitung unsers kanonischen ersten Evangeliums ist, das von Anfang an griechisch geschrieben wurde und nicht Uebersetzung aus einem aramäischen Originale ist."

2) Mt. 6, 13. Wenn Gott selbst auch nicht unmittelbar versucht (Jak. 1, 13), so versucht er doch mittelbar, indem er die Versuchung durch den Teufel (1 Thess. 3, 5. 1 Kor. 7, 5. Offbg. Joh. 12, 10) geschehen lässt. Er kann sie ja auch hemmen oder beschränken (1 Kor. 10, 13). Es ist nun zwar das allgemeine Loos der Menschen, versucht zu werden (Hebr. 2, 18. 4, 15). Allein die Bitte, vor solcher Versuchung bewahrt zu bleiben, ist ein natürlicher Ausdruck menschlicher Schwäche, geheiligt durch das Beispiel Jesu selbst Mt. 26, 39 f., wogegen Hiob 23, 10 das stolze Wort bietet: „er versuche mich, so will ich hervorgehen als das Gold."

ligpreisungen einen Zusatz erhalten haben (5, 10—12), so ist auch diesen 7 Bitten etwas angehängt, nämlich 6, 14. 15 die nachträgliche Erläuterung der fünften Bitte, welche mit dem Gleichniss 18, 23 f. sachlich übereinstimmt, aber schon durch ihre Vereinzelung und nachträgliche Stellung ganz den Eindruck eines Zusatzes macht. Den Beschluss macht das Fasten 6, 16—18, welches die Jünger Jesu gleichfalls nicht zur Schau tragen, vielmehr äusserlich verbergen, nur dem Vater im Himmel kund werden lassen sollen[1]. So hat die Rede Jesu in strengem Fortschritt die Erfüllung des Gesetzes und die Gerechtigkeit, welche über die Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgeht, dargelegt.

In demselben stetigen Fortschritt schliesst sich die weitere Ausführung der Rede an, dass man jene höhere Gerechtigkeit (5, 20. 21) nicht durch die Sorge um das irdische Gut aus dem Auge verlieren soll (6, 19—34). Man soll nicht vergängliche Schätze sammeln auf der Erde, sondern unvergängliche im Himmel. Jene Schätze fesseln nicht nur das Herz an das Irdische (6, 21), sondern verfinstern auch das innere Licht (6, 22. 23). Man kann nicht zween Herren zugleich dienen, Gott und dem Mammon (6, 24). Desshalb soll man nicht sorgen um Nahrung und Kleidung, sondern diese Sorge dem himmlischen Vater überlassen, welcher die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien des Feldes so herrlich kleidet. Die Sorge um Nahrung und Kleidung ist etwas Heidnisches (6, 32), der himmlische Vater kennt ja diese Bedürfnisse. Vielmehr soll man zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, und alles dieses wird von selbst zufallen. — Die höhere Gerechtigkeit, welche Jesus seinen Jüngern vorhält, soll endlich auch nicht in verdammliches Richten Andrer nach jüdischer Weise auslaufen

---

1) Das Fasten, ursprünglich ein Ausdruck der Busse (Sir. 31, 31, Testam. XII patr. Ruben c. 1, Sim. c. 3), war in der religiösen Praxis des Judenthums (vgl. Mt. 9, 14. Luc. 18, 12. Constitt. app. VI, 23) längst ein äusserliches Werk geworden.

(Mt. 7, 1—5). Mit dem Maasse, mit welchem man Andre misst, wird man selbst gemessen erhalten. Und es ist reine Heuchelei, wenn man den Halm in des Bruders Auge bemerkt, aber den Balken in dem eigenen Auge nicht wahrnimmt.

Der strenge Zusammenhang und stetige Fortschritt der Rede wird hier plötzlich unterbrochen durch das Verbot, das Heiligthum den Hunden zu geben oder die Perlen vor die Säue zu werfen (7, 6). Dass dieser Vers ganz abgerissen und zusammenhangslos dasteht, wird auch von Tholuck und Bleek anerkannt[1]). Und dass er (wie 5, 18. 19) auf den Paulinismus, hier nach der Seite der Heidenbekehrung, gegnerisch Rücksicht nimmt, liegt am Tage, da Hunde (vgl. 15, 26. Offbg. Joh. 22, 15) und Schweine (vgl. Luc. 15, 15. 16) gangbare Bezeichnungen der gesetzlosen Heiden bei den Juden waren. — Die folgende Erörterung über die Zuversicht des Gebets 7, 6—11 hat wenigstens keine unerlässliche Stellung in diesem Zusammenhang. — Erst 7, 12 wird der bei 7, 5 abgerissene Faden wieder angeknüpft[2]). Jesus kehrt hier zurück zu der Erfüllung des Gesetzes 5, 17 und fasst das ganze Verhalten zu Andern zusammen in dem ächt sittlichen Grundsatze, alles, wovon wir wollen, dass die Leute es uns thun, auch ihnen zu thun; das sei „das Gesetz und die Propheten" oder das Wesentliche der ATlichen Religion überhaupt (vgl. 21, 40). So ist die ganze Rede, von den Einschaltungen abgesehen[3]), durch einen schönen, geschlossenen Fortschritt zu Ende geführt. Die Darlegung jener Erfüllung von Gesetz und Propheten oder der ATlichen Religion, welche 5, 17 begann, ist mit 7, 12 zu Ende. Wie aber dem eigentlichen Kern der Rede ein eigener Prolog vorherging (5, 3—16), so folgt nun auch ein eigener Epilog.

---

1) B. Weiss äussert sich in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1864. I. S. 58 mindestens zweifelhaft, ob dieser Vers ursprünglich der Bergrede angehört habe.

2) Das οὖν 7, 12 schliesst sich sogar unmittelbar an 7, 5 an.

3) Mt. 5, 18. 19. 6, 14. 15. 7, 6, wohl auch 7, 7—11.

Der Epilog 7, 13—27 beginnt mit der Aufforderung, durch die enge Pforte und den schmalen Weg, welcher zum Leben führt, einzugehen (7, 13—14), was ganz der Anrede an das Salz der Erde und das Licht der Welt (5, 13—16) entspricht. Dann folgt aber 7, 13—23 eine Warnung vor Irrlehrern, welche wieder nur Pauliner, nach gegnerischer Schilderung, sein können. Man soll sich hüten vor den falschen Propheten, welche in Schafskleidern kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind. An ihren Früchten soll man sie erkennen; die Frucht macht überhaupt die Güte oder Schlechtigkeit des Baumes kund. Dass diese falschen Propheten nur innerhalb des Christenthums zu suchen sind, erhellt aus V. 21—23, wo von denselben gesagt wird: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε, κύριε* (d. h. nicht jeder, welcher den Glauben an Christum bekennt) *εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ᾽ ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (den Willen des himmlischen Vaters, welcher in dem Gesetze dargelegt ist). *πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόμαται ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν*[1]); *καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.* Haben diese Worte überhaupt einen Sinn, so können sie doch nur solche Christen bezeichnen, welche durch den blossen Glauben ohne Werke des Gesetzes, durch das „Herr-Herr-Sagen“ mit Vollbringung der Gesetzwidrigkeit in das Himmelreich eingehen wollen, d. h. wir haben hier eine gegnerische Schilderung gesetzesfreier paulinischer Christen, welche (wie 5, 18. 19. 7, 6) erst später eingeschaltet sein muss[2]). Der ächte,

1) Man kann hier kaum umhin, an die paulinischen Charismen 1 Kor. 12—14 zu denken, unter welchen das *προφητεύειν* obenan steht, und zu welchen auch die *χαρίσματα ἰαμάτων* und die *ἐνεργήματα δυνάμεων* 1 Kor. 12, 9. 10. 28. 30 gehören.

2) Vgl. meine Evangelien S. 65, mein Urchristenthum S. 64, dazu die Erörterungen in der Zeitschr. f. w. Th. 1858. I, S. 110 f., 1862, I, S. 36 f. Das richtige Verständniss dieser Stelle findet sich noch bei

den Makarismen entsprechende Schluss ist lediglich das Gleichniss 7, 24—27 von dem klugen Manne, welcher sein Haus auf den Felsen, dem thörichten, welcher es auf Sand baut.

Die Rede Jesu, deren geschlossenen innern Zusammenhang wir nun verfolgt haben, liegt uns also mit mehrern Zuthaten vor, welche meistentheils gegen den Paulinismus gerichtet sind. Als Gegner einzelner Gesetze werden die Pauliner 5, 18. 19 noch auf der niedrigsten Stufe des Himmelreichs geduldet; aber wiefern sie geradezu die Gesetzwidrigkeit vollbringen, werden sie von dem Himmelreiche ganz ausgeschlossen (7, 15—23). An denselben wird es entschieden gerügt, dass sie den Heiden, wie sie sind, ohne dieselben erst zu einer gesetzlichen Lebensweise zu bekehren, das Heiligthum und die Perle der wahren Religionslehre vorwarfen (7, 6). Diese Zusätze sind, wie man namentlich an 5, 18. 19 sieht [1]), in einen vorgefundenen griechischen Text eingefügt. Ist also der Evangelist selbst Urheber dieser Zusätze, so hat er auch hier ein griechisches Evangelium überarbeitet [2]). Was der Evangelist vorgefunden und mit mehrern Zuthaten an diese Stelle gerückt hat [3]), war schon eine griechische Uebersetzung der Rede, welche Jesus doch aramäisch gehalten hat. Daher, bei der Freiheit dieser Uebersetzung, das ächt griechische Wortspiel 6, 16, daher 5, 4 die Uebereinstimmung mit Ps. 37, 11 nach den LXX, das

---

Marcus 9, 38—40 (vgl. meine Evangelien S. 140) und in der antijudaistischen Wendung bei Lucas 18, 25—27 (vgl. ebdas. S. 195 f.), auch Apg. 20, 29.

1) Das λέγω γὰρ ὑμῖν 5, 20 ist ja unverändert geblieben, wie es der Sache nach auf 5, 17 folgen muss.

2) Die Heidenfreundlichkeit des Evangelisten steht seinem Antipaulismus nicht im Wege. Es handelt sich um die gesetzesfreie Fassung und Verbreitung des Christenthums unter den Heiden, welche der Evangelist noch verworfen hat.

3) Dabei erscheint τὸ ὄρος Mt. 5, 1 (vgl. 14, 23. 15, 29. 17, 1. 28, 16, Luc. 9, 28. Joh. 6, 3. 15) ohne jene örtliche Bestimmtheit, welche „der grosse Berg Tabor“ im Hebräer-Evang. p. 16, 17 hat.

ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν 5, 28 nach den LXX 2 Mos. 20, 17[1]). Dessenungeachtet lässt die Rede auch so immer noch einen aramäischen Wortlaut durchblicken, und zwar nicht bloss nach dem Gedächtniss, sondern nach einer schriftlichen Aufzeichnung. Der Ausdruck 5, 8 οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ist auch im Griechischen unabhängig von den LXX Ps. 73, 1 geblieben. Uud aus keinem andern Grunde finden wir 5, 22 noch den erwähnten Ausdruck Ῥακά = רֵיקָא, als weil für dieses Scheltwort ein griechischer Ausdruck nicht so nahe lag, wie gleich darauf μωρέ. Da haben wir offenbar den schriftlichen Urlaut der Rede, nicht bloss den mündlichen. Denn wären die Worte Jesu dem griechischen Evangelisten nur durch mündliche Ueberlieferung zugekommen, so könnte das aramäische Wort unmöglich solche Festigkeit gehaben, würde vielmehr durch ein entsprechendes griechisches Wort ersetzt, oder wegen seiner Ungefügigkeit ganz ausgelassen sein. Den Ausdruck γεέννα 5, 22 (29. 30. 10, 28 f.) haben wenigstens die LXX 2 Kön. 23, 10. 2 Chr. 33, 6. Jer. 7, 31. 32, 19, 2. Ezech. 16, 20. 23, 37 nicht dargeboten. Das οὐκ ἐπιορκήσεις 5, 33 hat sich schon als unabhängig von den LXX 2 Mos. 20, 16 erwiesen. Auch das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ 5, 39, was doch hier nicht (wie 5, 37. 6, 13. 13, 10. 38) den Teufel, sondern nur den homo malignus bezeichnen kann, erklärt sich wohl am besten als Uebersetzung eines aramäischen Ausdrucks (שָׂטָן?), welcher gleichmässig den Teufel und den Widersacher (vgl. 5, 25) bedeuten konnte. Das βαττολογεῖν 6, 7 weis't immer zunächst auf בָּטָה, בְּטָא (schwatzen) zurück. Das ἐπιούσιος 6, 11 ist ganz offenbar erst zur Ueber-

1) Das Gesetz über die Ehescheidung 5 Mos. 24, 1 wird Mt. 5, 31, wie Anger (I, 47) sagt, so frei angeführt, dass man nicht wissen kann, ob der Urtext oder die LXX zu Grunde liegen. Auch Mt. 5, 38 ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη Ὀφθαλμὸν ἀνὰ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος kann man mit Anger (l. l. I, 14) so wie γλαῦκ' εἰς Ἀθήνας, manum de tabula ansehen. Mt. 5, 43 ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου kann gleichfalls ebenso gut aus 3 Mos. 19, 18 nach dem Urtext als nach den LXX geflossen sein.

setzung von מְחָר gebildet. Die Ausdrücke 6, 22. 23 ἁπλοῦς und πονηρός von dem Auge erklären sich doch am einfachsten als Uebersetzungen von תָּמִים (gesund, vgl. Spr. Sal. 1, 12) und רַע (schlecht, vgl. רֹעָה Spr. 25, 19). Der Ausdruck μαμωνᾶς, welcher 6, 24 unübersetzt geblieben ist, weis't noch zurück auf מַטְמוֹן, Schatz[1]). Der Ausdruck ψυχή 6, 25 für das animalische Lebensprincip, welches durch Speise und Trank erhalten wird, weis't am einfachsten auf die semitische נֶפֶשׁ zurück. Auch der πῆχυς 6, 27, welchen man zu seinem Lebensalter (ἡλικία) nicht hinzufügen kann, sieht ganz danach aus, vo אַמָּה herzurühren[2]). Grund genug, um für die griechische Gestalt der Rede, welche unserm Evangelisten vorlag[3]), schon eine aramäische Urschrift anzunehmen, also das kanonische Matthäus-Evangelium auch hier als eine Tertiärbildung anzusehen[4]).

Dass Jesus in der Bergrede gewaltig, und nicht wie die Schriftgelehrten geredet hat, brauchte uns der Evangelist 7, 28. 29, wo er den Eindruck der Rede auf die ὄχλοι be-

1) 1 Mos. 43, 23. Hiob 3, 21, LXX ϑησαυρός. Schwerlich ist, wie es gewöhnlich geschieht, zurückzugehen auf אֱמוּנָה Jes. 33, 6. Ps 37, 3 (LXX für πλοῦτος). Auch hier muss man wieder sagen, dass das aramäische Wort dem griechischen Evangelisten schriftlich, nicht bloss mündlich zugekommen ist, in welchem Falle es so leicht in πλοῦτος oder dergl. umzusetzen war.

2) Selbst das ἕως ὅτου 5, 25 scheint Uebersetzung von עַד כִּי (vgl. 1 Mos. 26, 13. 49, 10) zu sein, und das auffallende τί 7, 14 Uebersetzung von מָה oder מָא, vgl. die LXX 2 Sam. 6, 20. Hohl. 7, 6, Symm. Ps. 31, 19.

3) Vielleicht schon dem Paulus, welcher 1 Kor. 7, 10 jedenfalls den Ausspruch über die Unstatthaftigkeit der Ehescheidung Mt. 5, 32 oder 19, 9 berührt: τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισϑῆναι. Auch an das Gebot der Feindesliebe Mt. 5, 44 (εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς — καὶ προσεύχεσϑε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς) erinnert 1 Kor. 4, 12: λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεϑα.

4) Auf den kanonischen Matthäus (5, 11) weis't bereits 1 Petr. 4, 14 (aus der Zeit Trajan's) zurück: εἰ ὀνειδίζεσϑε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι.

schreibt, gar nicht erst zu versichern. Diese ὄχλοι (vgl. 4, 24. 25) haben wir aber schon als Zuthat des Evangelisten bei der künstlichen Einfügung der Bergrede, welche an die Jünger allein gerichtet sein will, erkannt. Dass es sich wirklich so verhält, bestätigt der Uebergang zu dem Folgenden. Denn als Jesns vom Berge herabsteigt, sollen ihm die ὄχλοι nachfolgen (8, 1); aber gleich bei der Heilung des Aussätzigen sind sie nicht mehr da.

Ein Aussätziger spricht zu Jesu vertrauensvoll: „Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen“. Jesus streckt die Hand aus, berührt dem Aussätzigen und spricht: „Ich will es, werde gereinigt!“ Sofort ist der Aussatz gereinigt. Jesus heilt also durch Berührung und Wort. Da müssen wir aber jene Heilungen jeglicher Krankheit und jeglichen Gebrechens, durch welche Jesus schon ganz Syrien in Bewegung gesetzt haben soll, jene mannigfaltigen Krankenheilungen, welche ihm die Nachfolge so vieler Volkshaufen aus Galiläa, Dekapolis, Jerusalem, Judäa und Peräa zugezogen haben sollen (4, 23—25), wieder ganz vergessen. Jesus gebietet vielmehr dem Geheilten, von der Heilung nichts zu sagen, sondern sich dem Priester zu zeigen und das Opfer darzubringen, welches Moses geboten zum Zeugniss für sie (8, 2—4). Hätte Jesus schon vorher alle möglichen Kranken geheilt und in den weitesten Kreisen Aufsehen gemacht: welchen Sinn hat es dann noch, dass er einem geheilten Aussätzigen alle Veröffentlichung der Heilung verbietet? Ein solches Verbot ist ganz undenkbar, wenn Jesus doch eben jetzt von so grossen ὄχλοις begleitet sein soll (8, 1). Solches Verbot ist schon an sich unvereinbar mit dem ungeheuren Aufsehen, welches Jesus bereits durch alle möglichen Krankenheilungen gemacht haben soll (4, 23—25). Wohl aber erklärt sich das Verbot der Bekanntmachung, welches alles Aufsehen vermeiden will, wenn die Heilung des Aussätzigen die allererste Wunderheilung war, welche Jesus vollbrachte. Und alles kommt in Ordnung, wenn wir Mt. 8, 2—4 unmittelbar an die Berufung der ersten Anhänger 4,

18—22, mit Beseitigung alles dazwischen Stehenden, anschliessen, also zu den einfachen Anfängen Jesu zurückkehren. Dann zieht Jesus nach dem Wohnorte des eben berufenen Simon und vollbringt auf dem Wege dahin seine erste Wunderthat durch die Heilung des Aussätzigen.

Die ältere Darstellung, welche hier durch die Ueberarbeitung des Evangelisten wieder durchblickt, wird freilich sofort wieder unterbrochen bei dem Einzuge in Kapernaum, wo die schöne Erzählung von dem heidnischen Hauptmann zu Kapernaum und der Fernheilung seines Sohns Mt. 8, 5—13 eingeschaltet ist. Als Jesus in Kapernaum einzieht, meldet ihm der Hauptmann die schrecklichen Qualen seines gichtbrüchigen Sohns. Und derselbe Jesus, dessen Bergrede (5, 47) die Heiden noch ganz ausserhalb der christlichen Bruderschaft stellt (s. o. S. 377 Anm. 1), ist, noch ehe ihn der Hauptmann wirklich gebeten hat, zur Heilung des kranken Sohns bereit. Jesus will zur Heilung hingehen. Da erklärt sich der Hauptmann für unwürdig, dass Jesus unter sein Dach komme; er möge nur mit einem Worte gebieten, und der Sohn werde geheilt werden; denn wie er (der Hauptmann) Untergebene habe, welche sein Gebot ausführen — so muss man denken —, habe auch Jesus dienende Geister, welche sein Wort vollziehen. Da wundert sich Jesus und sagt: „wahrlich, ich sage euch, nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“ (8, 10). Schon diesen Ausspruch kann nun einmal nicht der Christus der ältern Darstellung, welcher eben jetzt erst auftritt, sondern nur der Christus unsers Evangelisten gethan haben, welcher schon ganz Galiläa durchzogen und ganz Israel um sich versammelt hat (4, 23—25). Es ist vollends die eigene Theologie unsers Evangelisten, wie sie schon durch die heidnischen Magier 2, 1 f. angedeutet ward, wenn Jesus hier V. 11. 12 hinweis't auf die vielen (Heiden), welche von Morgen und Abend kommen, sich mit Abraham, Isaak und Jakob in dem Himmelreiche niederlegen werden, wogegen die Söhne des Reichs in die äusserste Finsterniss verstossen werden sollen.

Da haben wir von vorn herein den Unglauben der Juden und eine gläubige Heidenwelt. Dass wir hier lediglich eine Einschaltung des Evangelisten haben, brauchen wir nicht einmal erst aus der Erzählung Mt. 15, 21 – 28 zu beweisen, wo Jesus gegen ein heidnisches Weib ganz andre Grundsätze ausspricht. Dieses Stück hängt nun einmal unzertrennlich zusammen mit Mt. 4, 23 — 25, wo wir den Evangelisten selbst erkannt haben, stimmt nicht zu jener Ansicht von dem Verhältniss des Christenthums zu Juden und Heiden, welche die ältere Darstellung darbietet (5, 23. 43 f. 6, 7. 32. 8, 4), und hat, wie wir gleich sehen werden, gar keine weitern Folgen [1]).

---

1) Keim (geschichtliche Würde Jesu S. 17) erklärte dieses Wunder freilich für durchaus nothwendig zur Zehnzahl der Wunder, kam aber, bei allen absprechenden Urtheilen über meine wohlgeprüfte Auffassung des Matthäus-Evang., doch nur so über die Schwierigkeiten hinweg, dass er sich bei Matthäus einen Hauptmann, welcher kein reiner Heide gewesen sei, aus Lucas 7, 4 f. borgte und aus Luc. 13, 28 f. den Matthäus, welcher 8, 11 f. ungenau vorgeschoben habe, verbesserte. Nach dem, was ich in der Zeitschrift f. w. Th. 1865. S. 47 f. S. 237 f. ausgeführt habe, beharrte Keim noch in der dritten Auflage seines „geschichtlichen Christus“ (Zürich 1866. S. 55 f.) in solcher Weise auf seiner erwiesen falschen Behauptnng, dass der Mangel an allen triftigen Gründen und die blosse Rechthaberei jedem Unbefangenen ohne weiteres entgegentreten sein wird. Um so weniger will ich hier weiter ausführen, was ich „Zur Antwort an Hrn. D. Keim“ in der Zeitschrift f. w. Th. 1866. I, S. 136 gesagt habe. Wenn der geehrte Gegner auch in seiner „Geschichte Jesu von Nazara“ S. 58 die Klagen über meine „grausamen Ausschneidungen“ noch nicht unterlassen konnte, so hat er doch nichts geleistet, um meine Nachweisungen zu entkräften. Denn was er hier anführt, ist nicht der Rede werth. War Jesus dem heidnischen Hauptmann gleich anfangs so entgegengekommen, wie hier, so konnte er dem kananäischen Weibe wahrlich nicht mehr den festen Grundsatz entgegenhalten, er sei nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel u. s. w. Uebrigens kann Keim ja selbst nicht umhin, verschiedene Hände in dem Matthäus-Evang. anzuerkennen und schneidet Mt. 8, 11. 12 gar mitten aus der Erzählung heraus (S. 62). Bei Keim muss man in die Schule gehen, wenn man sich vor „grausamer Ausscheidung“ hüten will. Die beiden Hauptmängel, welche ich schon an

Der ältere Bericht liess Jesum sofort in das Haus des Petrus [1]) eingehen und dessen Schwiegermutter, welche das Fieber darniedergeworfen hatte, durch blosse Berührung ihrer Hand heilen, so dass sie ihm bei dem Mahle aufwarten kann (8, 14. 15). Dieser Bericht stimmt ganz zu 8, 2—4, lässt die Wunderthätigkeit Jesu erst jetzt in die Oeffentlichkeit kommen, und zwar zunächst bloss für Kapernaum. Nicht gleich bei dem Einzuge in diese Stadt, wie man doch nach der allgemeinen Kunde von dem neuen Wunderthäter (4, 23—25) erwarten dürfte, nicht gleich nach der Heilung des heidnischen Hauptmannssohns, von welcher hier gar keine Kenntniss genommen wird, sondern erst nachdem die geheilte Schwiegermutter Jesu bei der Mahlzeit aufgewartet hat, dringt die Kunde in das Volk. Als es Abend geworden, was noch gar nicht auf den bei Marcus 1, 29 f. vorhergehenden Sabbat führt, sondern den natürlichen Abend bezeichnet, bringt man viele Dämonische zu Jesu, welcher die bösen Geister durch das blosse Wort austreibt; ausserdem alle Kranken heilt (8, 16). Die Teufelaustreibungen und Krankenheilungen zu Kapernaum konnten freilich nur für die ältere Darstellung etwas Neues sein, folgten dagegen in einem Evangelium, welches solche Teufelaustreibungen und Krankenheilungen schon in ganz Palästina und Syrien hatte bekannt werden lassen (4, 23—25) äusserst matt nach. Diesen Umstand hat unser Evangelist gefühlt und dadurch zu heben versucht, dass er den Abendheilungen zu Kapernaum

der ersten Grundlage des Keim'schen „Jesus von Nazara", an der Schrift über „die menschliche Entwickelung Jesu Christi" (1861) hervorheben musste (in dieser Zeitschrift 1862. I. S. 32 f.), das Fehlen einer Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Matthäus-Evang. und einer richtigen Erkenntniss des Essäismus und der Stellung Jesu zu ihm, treten auch in der gegenwärtigen Bearbeitung, deren schliessliches Entgegenkommen bei dem Lucas-Evangelium (S. 634 f.) mich sonst recht erfreut hat, noch hervor.

1) Der Apostelname Simon's (vgl. Mt. 16, 18) wird Mt. 8, 14 (10, 2) schon vorweggenommen.

das Gewicht einer prophetischen Schrifstelle, ganz in seiner schon hinlänglich bekannten Weise, anhängt. Matth. 8, 17 bemerkt zu der Heilung der Kranken: *ὅπως πληρωθῇ το ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.* Die Stelle Jes. 53, 4 wird hier nach dem Urtext[1]), unabhängig von den LXX[2]), übersetzt und musste so übersetzt werden, wenn sie anders auf leibliche Krankenheilungen bezogen werden sollte. Wer kann da den christlichen Schriftgelehrten verkennen?

Blicken wir nun auf den ganzen Abschnitt Mt. 4, 12—8, 17 zurück, so lässt sich aus allen Zuthaten des Evangelisten der ursprüngliche Zusammenhang von Mt. 4, 12. 17—22. 8, 2—4. 14—16 noch sicher herausfinden. Nach der Verhaftung des Vorläufers tritt Jesus mit derselben Predigt in Galiläa auf, beruft an dem galiläischen See seine vier ersten Jünger, vollbringt auf dem Wege nach dem Wohnorte Simon's seine erste Wunderheilung, deren Bekanntmachung er noch verbietet. Aber die Heilung der Schwiegermutter Simon's wird in Kapernaum bekannt und hat hier sofort Teufelaustreibungen nebst andern Krankenheilungen zur Folge Unser Evangelist lässt Jesum dagegen gleich anfangs zur Erfüllung einer prophetischen Weissagung nach Kapernaum übersiedeln (4, 13—16), dann durch Lehre und Wunderheilungen ganz Israel um sich versammeln (4, 23—25. 5, 1. 7, 28, 29. 8, 1), um vor diesem Auditorium die grosse Bergrede 5, 2 — 7, 27 zu halten, welche hier vorweggenommen und mit mehrern Zuthaten (5, 10—12. 18. 19. 6, 14. 15. 7, 6, wohl auch 7, 7—11. 7, 15—23) ausgestattet wird. Endlich lässt unser Evangelist Jesum bei dem Einzug in Kapernanm einem heidnischen Hauptmann ohne alle Schwierigkeit und mit Hinweisung auf eine gläubige Heidenwelt im Gegensatze

---

1) אָכֵן חֳלָיֵינוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ הוּא סְבָלָם׃

2) *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.* Noch Symmachos: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνέλαβε καὶ τοὺς πόνους ὑπέμεινεν.*

gegen den jüdischen Unglauben die Heilung seines Sohns gewähren.

2. Der weitere Abschnitt Mt. 8, 18 — 9, 34 bietet einen so tiefgreifenden Unterschied der neuen Darstellung von der ältern im Ganzen nicht dar. Nicht den grossen Volkshaufen, welche die Bergrede angehört haben sollen, sondern den Volkshaufen, welche sich erst in Kapernaum um ihn gesammelt haben, will Jesus sich durch die Ueberfahrt auf das jenseitige Ufer entziehen (8, 18). Vor der Ueberfahrt lässt Matthäus 8, 18 — 22 ein neues Jünger-Paar zu Jesu hinzutreten[1]. Den Schriftgelehrten, welchen Jesu folgen will, wohin er auch gehe, und zu welchem Jesus das Wort von der Obdachlosigkeit des Menschensohns spricht (8, 19. 20), werden wir wohl für Bartholomäus halten dürfen, welcher nebst Philippus das dritte Paar des Apostel-Katalogs Mt. 10, 3 bildet. Den andern Jünger, welcher erst hinweggehen und seinen Vater begraben will, aber die Weisung erhält, Jesu nachzufolgen und die Todten ihre Todten begraben zu lassen (8, 21. 22), nennt Clemens von Alexandrien (Strom. III, 4, 25 p. 522) geradezu Philippus. — Bei der Ueberfahrt beweis't Jesus durch die Stillung des Sturms seine Obmacht über Wind und Meer (8, 23 — 27). Auf dem Gebiete der heidnischen Gadarener lässt er aus einem Paare von Besessenen die Dämonen in eine Schweineheerde fahren, so dass man ihn sich zu entfernen bittet (8, 28 — 34). In dieser alterthümlichen Erzählung ist nicht bloss die Probe der Teufelaustreibung durch die Besessenheit der Schweineheerde (vgl. Strauss L. J. f. d. d. V. S. 450), sondern auch die Gesinnung der Galiläer gegen ihre heidnischen Nachbaren und der Unterschied von den Teufelaustreibungen in Kapernaum zu beachten. Dort bedürfen die Teufelaustreibungen keiner Probe, hier wird ihnen der hässliche Beisatz der Schweineheerde gegeben. Dort ziehen die Teufelaustreibungen die Einwoh-

---

1) Das *εἷς* vor *γραμματεύς* 8, 19, wo man *τις* erwartet, mag Uebersetzung von אֶחָד sein.

ner herbei; hier verbittet man sich die Anwesenheit des Wunderthäters.

Bei der Rückkehr nach Kapernaum, oder wie unser Evangelist 9, 1 sagt, *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, tritt dann zuerst der Gegensatz der Schriftgelehrten gegen Jesum hervor. Als Jesus den Gichtbrüchigen, welchen man glaubensvoll auf seinem Lager zu ihm bringt, zuruft: „sei getrost, Kind, vergeben sind deine Sünden", sagen diese Schriftgelehrten bei sich: „dieser lästert." Und um zu zeigen, dass der Menschensohn auch auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben, heisst Jesus den Gichtbrüchigen, sein Bett nehmen und wandeln, was sofort geschieht und das Volk zur Lobpreisung Gottes bewegt (9, 1—8).

Dann wird uns Mt. 9, 9 wieder eine Jüngerberufung erzählt, des Matthäus, welchen Jesus von der Zollstätte beruft. Aber anstatt eines zweiten Jüngers, welcher das vierte Jüngerpaar voll machen würde (nach Mt. 10, 3 des Thomas), finden wir Mt. 9, 10—13 vielmehr ein Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Sündern, welches den Anstoss der Pharisäer erregt. Diese Erzählung kann ich nicht mehr zu der Grundschrift rechnen, sondern nur als Zuthat des Evangelisten ansehen. Da V. 10 nicht gesagt war, Jesus sei dem Matthäus, sondern Matthäus sei Jesu gefolgt: so wird man V. 10 *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ* schwerlich mit Marc. 2, 15. Luc. 5, 29 auf das Haus des eben berufenen Jüngers, welchen diese Evangelisten Levi nennen, sondern vielmehr mit Fritsche und Meyer auf das Haus Jesu selbst beziehen müssen. Dann hat man hier aber nicht mehr den Christus der Grundschrift, welcher nicht hatte, wohin er sein Haupt lege (8, 20), also wahrlich nicht Gastgeber gewesen sein kann [1]), sondern den Christus des Evangelisten, welcher nach Kapernaum übergesiedelt ist (4, 13 vgl. 9, 1) und hier ein eigenes Haus besitzt (9, 28. 13, 1). Da isst nun Jesus zusammen mit Zöllnern und Sündern, d. h.

1) Die Armuth Christi erhellt noch aus Mt. 17, 27.

Heiden [1]). Wir haben hier also bei Jesu selbst jenes *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν*, welches noch bei gläubigen Heiden in Antiochien den Judenchristen ein so grosser Anstoss war [2]). Da würde Jesus allerdings in einen schreienden Widerspruch gegen die Sitte seines Volks getreten sein [3]), und es wäre unbegreiflich, wie seine nächsten Jünger jenes judaistische Vorurtheil noch so zähe festhalten konnten. Von solcher Stellung Jesu zu den Heiden weiss die Grundschrift, welche der Evangelist bearbeitete, noch gar nichts [4]). Wohl aber ist dieselbe ganz im Sinne unsers heidenfreundlichen Evangelisten [5]), welchem dann freilich auch der *τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν* 11, 19 zugeschrieben werden muss. Vergleichen wir vollends das Hebräer-Evangelium (p. 16, 6. 7), wo Jesus sagt: „ich werde mir erwählen jene Guten, welche mein Vater im Himmel gab", d. h. die Gerechten: so tritt der heidenfreundliche Sinn des Ausspruchs 9, 13 *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* in ein helles Licht. Nur die urevangelische Predigt der Busse (Mt. 3, 2. 4, 17) bietet für diesen Ausspruch noch eine gewisse Anknüpfung dar. Die vorhergehende Anführung von Hos. 6, 6 (*ἔλεος*

1) Für den Ausdruck vgl. Mt. 26, 45. Luc. 18, 32. Gal. 2, 15. Henoch 91, 12. 99, 2. Tob. 4, 17. 13, 6. Weish. Sal. 10, 21. Clem. Hom. XI, 26 p. 114, 4. ed. Lagard.

2) Gal. 2, 12 f. vgl. Luc. 15, 2. Noch der Hirt des Hermas Sim. 8, 9 p. 110, 19. 24 verwirft das *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνζῆν*.

3) Nach Justin Ap. I, 14 p. 61 waren die Juden *πρὸς τοὺς ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι*. So dachten noch die Judenchristen; vgl. Clem. Recogn. VII, 29: sed et illud observamus, mensam cum gentibus non habere communem. Hom. XIII, 4 p. 134, 16: *πρὸς τούτοις δὲ ἀδιαφόρως μὴ βιοῦντες τραπέζης ἐθνῶν οὐκ ἀπολαύομεν*.

4) Vgl. Mt. 5, 46. 47. 6, 32, besonders 18, 17, wo der „Heide und Zöllner" ausserhalb der Bruder-Gemeinschaft steht. Auch Mt. 21, 32 geht nicht hinaus über die Grenzen des Judenthums, aus welchem die Zöllner und *πόρναι* an Johannes glaubten.

5) Vgl. Mt. 2, 1 f. 8, 11. 12, wogegen auch 7, 6 nicht streitet, da hier nur die gesetzlos bleibenden Heiden gemeint sind.

ϑέλω καὶ οὐ ϑυσίαν), welche 12, 7 wiederkehrt und ebeso gut auf den Urtext wie auf die LXX zurückgeführt werden kann (vgl. Anger l. l. I, 43 sq.), sieht ganz wie ein Lieblingswort unsers Evangelisten aus. Derselbe scheint an die Stelle des zweiten Jüngers, welchen Jesus hier beruft, diese heidenfreundliche Erzählung gesetzt zu haben.

Dagegen haben wir keinen Grund, die folgende Erzählung von der Fastenfrage (9, 14—17) dem Kerne des Evangelium abzusprechen. Bei Matthäus treten noch die Johannesjünger selbst zu Jesu und fragen, wesshalb die bei ihnen und den Pharisäern üblichen Fasten von den Jüngern Jesu unterlassen werden. Ganz richtig: Jesus untersagt ja, das Fasten irgendwie äusserlich geltend zu machen (6, 16—18). Die Antwort, welche Jesus hier giebt, dass die Jünger erst nach der Hinwegnahme des messianischen Bräutigams Grund haben werden zu fasten, ist, wenn ursprünglich, die erste Andeutung seines Todes. Der reformatorische Grundsatz aber, dass man neues Tuch nicht auf ein altes Kleid flicken, neuen Wein nicht in alte Schleuche giessen darf, enthält keinen Gegensatz gegen die ATlich-jüdische Religion (vgl. 5, 17), sondern nur gegen ihre schriftgelehrte Fassung (6, 16—18), mit welcher Johannes und seine Schule noch nicht gebrochen hatten.

Auch die mit der Heilung der Blutflüssigen verbundene Erweckung der Tochter eines jüdischen Obern 9, 18—26 werden wir noch zu der Grundschrift rechnen müssen. Der jüdische Obere meldet, dass seine Tochter eben verschieden sei; aber Jesus möge hingehen, seine Hand auf sie legen, und sie werde leben. Als Jesus sich nun mit seinen Jüngern auf den Weg macht, berührt ein Weib, welches 12 Jahre lang am Blutfluss gelitten hat, in gläubigem Vertrauen von hinten die Quaste seines Gewandes (vgl. 4 Mos. 15, 38 f.), und Jesus erklärt, dass ihr Glaube ihr geholfen habe. Aus dem Hause des Obern treibt er die Flötenspieler und den lärmenden Haufen, welcher seine Erklärung, das Mädchen sei nicht gestorben, sondern schlafe nur, verlacht, heraus, berührt die Hand des Mädchens und erweckt sie. Von dieser Wun-

derthat verbreitet sich die Kunde nicht mehr, wie bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8, 16), in der ganzen Stadt, sondern, wie wir 9, 26 in schönem Fortschritte lesen, *εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην*, in jene ganze Landschaft, was immer noch gegen die Vorwegnahme des Aufsehens Jesu 4, 23 — 25 zeugt.

Ueber diese Verbreitung des Volksruhms Jesu in der ganzen Landschaft von Kapernaum führen uns auch die beiden folgenden Erzählungen von der Heilung zweier Blinden und einer Heilung eines stummen Besessenen noch gar nicht hinaus. Die beiden Blinden, welche Jesum als den Sohn David's (vgl. 1, 1) um Erbarmen angerufen haben, verbreiten nach der Heilung, welche unser Evangelist 9, 28 freilich in das Haus (Jesu zu Kapernaum, vgl. 4, 13. 9, 1) verlegt, die Kunde von Jesu *ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ* (9, 31). Und als Jesus aus dem stummen Dämonischen den Teufel ausgetrieben hat, bricht das Volk in den verwunderten Ausruf aus: „nie geschah dergleichen in Israel", wogegen die Pharisäer sagen: in Gemeinschaft mit dem Obersten der Teufel treibe Jesus die Teufel aus (9, 33. 34). Hiermit sind wohl solche Dämonen-Austreibungen, wie in der Stadt Kapernaum (8, 16) und bei den heidnischen Gadarenern (8, 31. 32), vereinbar, da nun erst der erschwerende Fall der Stummheit bei der Besessenheit hinzukommt. Aber als etwas in Israel Unerhörtes hätte diese Teufelsaustreibung wahrlich nicht angesehen werden können, wenn Jesus schon anfangs von ganz Palästina alle möglichen Besessenen, auch in dem erschwerenden Falle der Mondsüchtigkeit, geheilt hätte (4, 24),

In dem ganzen Abschnitt Mt. 8, 18 — 9, 34 erkennen wir wohl die Ueberarbeitung des Evangelisten, welcher die beiden Erzählungen 9, 27 — 34 so kurz zusammengezogen haben mag, jedenfalls den festen Wohnsitz Jesu in Kapernaum (9, 1. 10. 28) und das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Sündern 9,10 — 13 hinzugethan hat. Aber sonst erkennen wir hier durchaus den schönen Fortschritt der ursprünglichen Darstellung. Der Jüngerkreis Jesu wird vermehrt durch drei

neue Jünger (8, 19 — 12. 9, 99. Und bei den Zügen Jesu in dieser Landschaft, welche eine sehr bestimmte örtliche Vorstellung ergeben, steigt auf der einen Seite der Volksruhm Jesu (9, 8. 33) bis zur Verbreitung in der ganzen Landschaft (9, 26. 31); auf der andern Seite wird Jesus von der heidnischen Nachbarschaft zurückgewiesen (8, 34) und erregt schon die Befremdung der Johannesjünger (9, 14), den Anstoss der Schriftgelehrten (9, 3) und die Lästerung der Pharisäer (9, 34).

3. In dem Abschnitt Mt. 9, 35 — 10, 42 nehmen wir von vorn herein die Ueberarbeitung unsers Evangelisten wahr. Ganz ebenso wie bei der Bergrede (4, 23 — 25) leitet auch Mt. 9, 35 — 38 durch einen künstlichen Uebergang eine längere Rede Jesu ein [1]). Da geht die örtliche Bestimmtheit und die Allmäligkeit des Fortschritts, welche wir noch eben wahrgenommen hatten, plötzlich wieder verloren. Jesus durchzieht mit der Verkündigung des Evangelium und der Heilung aller Krankheiten und Gebrechen wieder alle Städte und Flecken. Ohne irgend eine bestimmte Angabe von Ort und Zeit lässt der Evangelist Jesum sich des hirtenlosen Volks erbarmen und die Jünger auf das Missverhältniss der grossen Ernte und der wenigen Arbeiter hinweisen (9, 37. 38). Für die grosse Ernte, welche fast über das Judenthum hinausweis't, werden zunächst 12 Jünger mit der Macht über die unsaubern Geister und alle Krankheiten ausgerüstet (10, 1). Die Aufzählung dieser 12 Apostel 10, 2 — 4 bildet den Ab-

---

1) Die Uebereinstimmung ist fast wörtlich:

Mt. 4, 23: *καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.*

Mt. 9, 35: *καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (ἐν τῷ λαῷ).*

Das unserm Evangelisten eigenthümliche *θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν* kehrt 10, 1 wieder.

schluss der vorhergehenden Jünger-Berufungen, von welchen uns der kanonische Matthäus wenigstens sieben aufbewahrt hat. Ganz im Einklang mit 4, 18—22 werden hier die beiden ersten Jünger-Paare angegeben: *πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ.* Das dritte Paar 8, 19—22 können wir, zumal nach Anleitung des alexandrinischen Clemens, wiederfinden in dem dritten Paare dieses Katalogs *Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος.* Aus dem vierten Paare (*Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης*) ist wenigstens die Berufung des Matthäus zuvor (9, 9) erzählt worden. Nur die beiden letzten Jünger-Paare (*Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου καὶ Λεββαῖος, Σίμων ὁ καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν*) finden in der vorhergehenden Erzählung gar keinen Beleg, und es liegt der Gedanke sehr nahe, dass das griechische Evangelium die Berufungen des Thomas und dieser vier Jünger aus einer vollständigern Darstellung nicht herübergenommen hat. Die 12 Apostel sollten offenbar den 12 Männern Israels entsprechen[1]), auf welche ihre Sendung ausdrücklich beschränkt wird (10, 6 vgl. 15, 14. 19, 28). Unser Evangelist giebt nur die Namen, nicht die Berufungen vollständig an.

Die Rede, welche Jesus an diese Jünger gerichtet haben soll (10, 5—42), ist nun aber nicht mehr die bereits vorweggenommene Bergrede, welche sich hier ganz passend an den Abschluss des Jüngerkreises und an den schon hervorgetretenen Gegensatz der Schriftgelehrten und Pharisäer anschliessen würde, sondern eine Rede, welche gleichfalls ursprünglich, aber viel zu früh gestellt ist. Wir lesen nämlich 10, 5 als Veranlassung der Rede: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέ-*

---

1) Vgl. den Brief des Barnabas c. 8 p. 26, 6—8, das Evangelium Ebionaeorum p. 33, 14. 15. In der Praedicatio Petri et Pauli p. 57, 65 sq. 58, 9. 10 werden die 12 Apostel nur 12 Jahre lang auf Israel beschränkt, um dann in alle Welt auszugehen.

στειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων. Allein das ist offenbar eine künstliche Einleitung, welche zu dem Folgenden gar nicht stimmt. Die Apostel gehen ja bei Matthäus gar nicht wirklich von Jesu fort. Ohne dass ihre Rückkehr irgend berichtet würde, finden wir sie nachher (12, 1 f.) bei ihrem Herrn. Die Rede selbst aber handelt wohl von einer *ἀποστολὴ* der Jünger (V. 16), aber nur von der zukünftigen nach dem Tode Jesu oder von dem eigentlichen Apostel-Berufe. Alles führt auf eine ursprünglich weit spätere Stellung der Rede. So, wie 10, 38, konnte Jesus unmöglich von seinem Kreuzestode reden, und so konnte ihn ein ursprünglicher Schriftsteller unmöglich reden lassen, wenn Jesus nicht zuvor, wie es doch erst 16, 21 f. zur grossen Befremdung der Jünger, als etwas ganz Neues geschieht, sein bevorstehendes Leiden angekündigt hätte. Die Sache verhält sich wirklich so, dass die Rede C. 10 in der ursprünglichen Darstellung erst auf 16, 21—28 gefolgt sein kann. Wir haben hier eine Abschiedsrede an die Jünger, welche erst hinter C. 23 ihre passende Stelle findet. Ganz so, wie die Zwölfapostel nach Gal. 2, 7. 9 im Unterschiede von Paulus ihren apostolischen Beruf auf die Beschneidung beschränkt haben, werden sie hier angewiesen, nicht zu den Heiden und Samaritern, sondern nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israels zu gehen (10, 5. 6). Eben die Schicksale der Apostel nach dem Tode Jesu, dessen Lebensende hier schon vorausgesetzt wird (10, 25. 27. 38), bis zu seiner Wiederkunft führt V. 16 f. aus, und diese Wiederkunft wird 10, 23 verheissen, ehe die Apostel mit den Städten Israels fertig sein werden.

Die Aussendungsrede sticht in ihrer judaistischen Beschränkung des apostolischen Berufs so grell gegen den Universalismus unsers Evangelisten ab und trägt in der ganzen Strenge der apostolischenTracht und Lebensweise so sehr das Gepräge des höchsten Alterthums, dass sie von dem Evangelisten ohne Zweifel schon vorgefunden ist. Der Kern

der Rede wird auch bereits durch Paulus selbst bezeugt [1]. Die allgemeinen Anweisungen über den apostolisehen Beruf V. 5—15 heissen die Apostel ganz nach dem Vorbilde des Meisters, welcher nicht hatte, wohin er sein Haupt lege, ohne alle Entgeltung lehren und wirken, in der höchsten Anmuth und Einfachheit, ohne Gold, Silber, Erz, ohne Tasche, doppeltes Gewand, ohne Schuhe und Stab ausziehen. V. 16—23 folgt die Anweisung für das Verhalten in zukünftigen Verfolgungen. Jesus sendet seine Jünger wie Schafe unter Wölfe [2]. Sie werden geführt werden in die Synedrien und gegeisselt in den Synagogen. Auch vor Statthalter und Könige werden sie geführt werden um ihres Meisters willen, zum Zeugniss für sie und die Heiden. Dann werden sie nicht sorgen, wie oder was sie reden sollen. Es wird ihnen gegeben werden, was sie reden sollen. Denn nicht sie sind es, die da reden, sondern der Geist ihres Vaters redet in ihnen. Dann werden Gebrüder, Eltern und Kinder einander verrathen und zu Tode bringen. Die Jünger werden von allen gehasst werden um des Namens Jesu willen. Wer aber ausharrt bis zu Ende, der wird erlös't werden. In einer Stadt verfolgt, mögen die Jünger in eine andre fliehen. Feierlich wird ihnen versichert, dass sie nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis des Menschen Sohn wiedergekommen sein wird. V. 24—33 wird nun das Verhältniss des apostolischen Berufs zu Christus selbst dargelegt. Der Jünger ist nicht über seinen Meister, und der Knecht nicht über seinen Herrn. Wenn man den Hausherrn Beelzebul genannt hat [3], wie viel mehr seine Hausgenossen! Man fürchte

---

1) 1 Kor. 9, 14 *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*, vgl. Mt. 10, 10 *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.*

2) Mt. 16, 16 *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων*, ein offenbarer Anklang an 4 Esra 5, 18: *ἵνα μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς ὡς ὁ ποιμὴν τὴν ποίμνην αὐτοῦ ἐν Χερσὶ λύπων πονηρῶν.*

3) Das ist stärker als die Lästerung eines Bündnisses mit Beelzebub, der Teufel Obersten (Mt. 9, 34. 12, 24).

sie also nicht; denn nichts ist verhüllt, was nicht offenbar, nichts verborgen, was nicht bekannt werden soll (bei dem Gerichte). Was Jesus den Jüngern in der Finsterniss gesagt hat, das sollen sie im Lichte sagen, und was sie in's Ohr gehört haben, sollen sie auf den Dächern predigen. Sie brauchen sich nicht zu fürchten vor denjenigen, welche bloss den Leib zu tödten vermögen; sie dürfen vertrauen auf Gott, vor welchem alle Haare ihres Haupts gezählt sind. Wer Jesum bekennt oder verleugnet, den wird auch er bekennen oder verleugnen vor seinem Vater im Himmel. V. 34—42 werden dann schliesslich die innern Spaltungen im Gefolge des Evangelium ausgeführt. Jesus ist nicht gekommen, den Frieden zu bringen auf der Erde, sondern das Schwert, die nächsten Blutsverwandten gegen einander zu entzweien. Wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als ihn, der ist sein nicht werth. Auch wer sein Kreuz nicht nimmt und ihm nachfolgt, der ist sein nicht werth. Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer es verloren um Jesu willen, der wird es finden. Wer die Jünger aufnimmt, der nimmt Jesum auf, und wer Jesum aufnimmt, der nimmt den auf, welcher ihn gesandt hat. Wer einen Propheten aufnimmt als Propheten, der wird Propheten-Lohn erhalten, und wer einen von diesen Geringen tränkt als einen Jünger, der wird seinen Lohn nicht verlieren.

Diese Rede trägt das volle Gepräge der Ursprünglichkeit, wenigstens für die evangelische Darstellung. Sie enthält noch ganz jene Beschränkung der apostolischen Wirksamkeit auf Israel (10, 5. 6), mit welcher die Urapostel dem Apostel der Heiden gegenübergetreten sind (vgl. Gal. 2, 7—9). Ueber eine Verbreitung des Christenthums unter den Juden führen uns selbst die ἔθνη V. 18 noch gar nicht hinaus [1]). Die Apostel sollen ja nicht einmal mit allen Städten Israels fertig werden bis zur Wiederkunft des Herrn (V. 23). Da verräth sich auch nicht die geringste Ahnung von den grossen

1) Vgl. meine Evangelien S. 72 Anm. 1.

Veränderungen des jüdischen Volkslebens durch den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems. Auch zeigen sich manche Spuren einer aramäischen Urschrift. Der Ausspruch V. 25 *εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ* setzt das griechische *οἰκοδεσπότης* gleich dem aramäischen בְּעֵל זְבוּל, d. h. dominus domicilii [1]). Die *οἰκιακοί* finden wir dann V. 36 wieder, wo noch das griechische Evangelium seine Unabhängigkeit von der LXX-Uebersetzung verräth. Die ganze Stelle V. 35. 36 (*ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*) schliesst sich nämlich an Mich. 7, 6 nach dem Urtext [2]), abweichend von den LXX [3]), an. Die Uebereinstimmung des Schlusses mit dem Urtexte ist aus *τοῦ ἀνθρώπου* ersichtlich, während der Ausdruck *οἰκιακοί*, auf welchen Anger (l. l. I, 43. II, 28) sich stützt, zunächst nur ein Nachklang aus V. 25 ist. Die ganze Uebersetzung ist aber der Art, dass sie wieder recht gut bei der griechischen Uebertragung einer aramäischen Urschrift stehen geblieben sein kann. Dass das *ὁμολογεῖν ἐν ἐμοί* und *ἐν αὐτῷ* V. 32 nicht im Griechischen, sondern im Aramäischen (ܐܘܕܝ ܒ) zu Hause ist, hat man längst bemerkt. Auf das Semitische weis't wohl auch die

---

1) Das Wort hat aber nicht den nichtssagenden Sinn, welchen ihm Meyer beilegt: „Herr seines Reichs", sondern: dominus domicilii coelestis, vgl. Jes. 63, 15. 5 Mos. 26, 15. Ps. 68, 6. Das Wort bezeichnete ursprünglich den Baal (Saturn) als die oberste Gottheit, den Herrn der himmlischen Wohnung, der fernen Burg des Himmels, und ward desshalb von den streng morotheistischen Juden auf den *ἄρχων τῶν δαιμονίων* (Mt. 12, 24) übertragen, vgl. Movers Phönizier I, 6. 260 f., Hitzig Philister S. 314.

2) כִּי בֵן מְנַבֵּל אָב בַּת קָמָה בְאִמָּהּ כַּלָּה בַּחֲמֹתָהּ אֹיְבֵי אִישׁ אַנְשֵׁי בֵיתוֹ׃

3) Nach cod. Vat. *διότι υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ* (Al. *καὶ θυγ.*) *ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, ἐχθροὶ πάντες* (Al. add. *οἱ ἄνδρες*) *οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.*

ψυχή im Sinne des Lebens (V. 39 vgl. 6, 25) zurück. Dagegen kann nur in der griechischen Uebertragung der Anklang an die griechische Prophetie des Esra V. 16 eingedrungen sein, sei es erst durch unsern Evangelisten, oder wahrscheinlicher bereits durch seinen Vorgänger in der griechischen Bearbeitung.

So wenig die Rede über die *ἀποστολή* ursprünglich hierher gehört, so bildet sie doch in dem gegenwärtigen Matthäus-Evangelium einen Abschnitt, da von nun an die überwiegende Verwerfung Jesu bei seinen Volks- und Zeitgenossen als entschieden gilt.

4. Die fernere Rede Jesu, welche C. 11 folgt, hat eine bestimmte geschichtliche Veranlassung. Zwar die Anknüpfung V. 1 *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν* (vorher war gar keine bestimmte Oertlichkeit angegeben) *τοῦ διδάσκειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* ist ganz unbestimmt und in der Art des evangelischen Bearbeiters (vgl. 9, 35) gehalten. Aber V. 2. 3 bietet uns eine bestimmte Veranlassung durch die Gesandtschaft des Täufers, welcher aus dem Gefängniss zwei seiner Jünger [1]) an Jesum mit der Frage schickt, ob er der Kommende [2]) sei, oder ob man auf einen Andern warten solle. Eine unbefangene Betrachtung kann hier nur wieder die Grundschrift erkennen, welche von einer selbst der Taufe

---

1) Die lectio recepta Mt. 11, 2 *δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* halte ich mit Luc. 7, 19, Origenes, Chrysost., den meisten griech. Hss., vielen Hss. der Itala fest, obwohl schon die beiden ältesten syrischen Ubss., Bl. * DEZΔ, die armen. und die goth. Uebersetzung *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, einen reinen Hebraismus (vgl. 2 Mos. 4, 13. 1 Kön. 2, 25. Offbg. Joh. 1, 1), bieten. Der hebräische und der griechische Matthäus lieben die paarweise Zusammenstellung, vgl. meine Anmerkung zu dem Hebräer-Evang. p. 16, 30. 31.

2) Mt. 11, 3 *ὁ ἐρχόμενος* nach Ps. 118, 26 בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יהוה (LXX *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*). Hitzig zu Dan. 9, 26 wollte den Ausdruck auf diese Stelle (נָגִיד הַבָּא), Hengstenberg (Christologie des AT. 2. A. III, 1, 664 f.) auf Mal. 3, 1 הִנֵּה בָא zurückführen.

vorhergehenden Anerkennung Jesu durch Johannes (3, 14) und von einer ihm nach der Taufe durch die Himmelsstimme gegebenen Erklärung über Jesum als Gottessohn (3, 17) noch nichts gewusst hat. Die Antwort Jesu an diese Gesandtschaft V. 4—6 weis't auf sein Thun und Wirken in wesentlicher Uebereinstimmung mit der vorhergehenden Erzählung hin [1]). Dann redet Jesus über Johannes zu dem Volke (V. 7—15). Johannes, zu welchem man vorher in die Wüste hinausgegangen war, ist mehr als ein Prophet, nämlich der Vorläufer des Messias, von welchem Mal. 3, 1 geredet ist [2]). Er ist der Grösste unter allen vom Weibe Geborenen, aber der Kleinste im Himmelreiche ist grösser als er (V. 11).

---

1) Mt. 11, 5 *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν* (vgl. 9, 27 f.) *καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν* (vgl. 9, 1 f.), *λεπροὶ καθαρίζονται* (vgl. 8, 2 f.) *καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν* (vgl. 9, 23 f.), *καὶ νεκροὶ ἐγείρονται* (vgl. 9, 23 f.) *καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* (vgl. 5, 3 f.). Ausserdem vgl. auch 10, 8. 15, 31. Sonst ist die Stelle nach Jes. 35, 5. 6. 61, 1 gehalten.

2) Mal. 11, 10: *οὗτος γάρ ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου μου, ὃς* (var. l. *καὶ*) *κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.* Die Schriftstelle Mal. 3, 1 ist hier vermischt mit 2 Mos. 23, 20.

Mal. 3, 1.	LXX. Vat.:
הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה דֶרֶךְ לְפָנָי׃	*Ἰδοὺ* (Al. add. *ἐγὼ*) *ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται* (Theodotion *ἑτοιμάζει*, Symm. *σχολάζει*) *ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.*
2 Mos. 23, 20.	LXX. Vat.:
הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ׃	*καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου* (Symm. *προάγοντά σε*), *ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ.*

Es fragt sich nur, ob das *κατασκευάσει*, wie ich in dem Werke über die Evangelien S. 75 Anm. 1 und in der Zeitschr. f. w. Th. 1861 S. 196 Anm., 1863 S. 325 geurtheilt habe, aus der unleugbaren Freiheit der Anführnng, oder mit Anger (l. l. 1, 30. II, 2) aus Berücksichtigung des Urtextes (פִּנָּה) zu erklären ist. Sonst wird פִּנָּה 1 Mos. 24, 31. Jes. 40, 3 durch *ἑτοιμάζειν*, Jes. 57, 14 durch *καθαρίζειν* übersetzt. Sollte der Ausdruck nicht auch aus einer aramäischen Urschrift erklärt werden können?

Die Grösse des Johannes hat also bereits eine Einschränkung erhalten durch die Bürger des Himmelreichs, zu welchen er nicht gehört [1]). Wozu noch eine weitere Einschränkung durch die Bemerkung V. 12, dass seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt das Himmelreich Gewalt erleidet, und Gewaltthätige es an sich reissen [2])? So konnte schon an sich erst ein Späterer reden, oder Jesum reden lassen, für welchen die Tage des Täufers schon in einer fernern Vergangenheit lagen. Und dass unser Evangelist den Vers, welcher die Juden als gewaltthätige Inhaber des Himmelreichs darstellt [3]), eingeschaltet hat, ist ja augenfällig, da V. 13, ohne auf V. 12 Rücksicht zu nehmen, die in V. 11 ausgesagte Grösse des Johannes begründet. Johannes hat diese, immerhin eingesschränkte, Grösse; denn mit ihm schliesst die Weissagung der Schrift ab, und wenn man es annehmen will: er ist der Elias, der da kommen soll (vgl. 17, 10 f.), nämlich zur Eröffnung der messianischen Erfüllung.

Dieser gehobenen Erklärung des Täufers als des Vorläufers des Messias ist nun aber Mt. 11. 16—19 eine wehmüthige Rede über das gegenwärtige Geschlecht angehängt, welche ich bereits als Zuthat des Evangelisten zu der ächten Rede Jesu ansehen muss. Das gegenwärtige Geschlecht ist gleich Kindern, welche auf den Märkten den Genossen zurufen: „wir haben euch geflötet, und ihr habt nicht getanzt, wir haben euch gewehklagt, und ihr habt nicht getrauert." Denn es kam Johannes weder essend noch trinkend, und man sagte über den frommen Asketen, welcher gleichsam

1) Die ganz verschrobene Erklärung, durch welche Meyer den Johannes gegen den klaren Wortlaut in das Himmelreich bringen will, richtet sich selbst.

2) Ueber diesen Sinn des Verses vgl. man meine Schrift über den Kanon und die Kritik des NT. S. 189, dazu die weitere Ausführung in der Zeitschr. f. w. Th. 1863, S. 336 f.

3) Schon nach der Grundschrift schliessen die Schriftgelehrten und Pharisäer das Himmelreich vor den Menschen zu (Mt. 22, 13).

nicht tanzen wollte: „er hat einen Dämon.“ Es kam des Menschen Sohn essend und trinkend, und man sagt über ihn, welcher gleichsam nicht mittrauern wollte (vgl. 9, 14 f.): „siehe, ein Fresser und Weintrinker, ein Freund von Zöllnern und Sündern.“ Doch ward die Weisheit gerechtfertigt von ihren Kindern her. — So kann Jesus unmöglich geredet haben, als der steigende Ruhm seiner Thaten erst in den Kerker des Täufers gedrungen war, und er selbst seine Erhabenheit über diesen grossen Vorläufer ausgesprochen hatte [1]). So kann er aber auch nicht etwa später geredet haben, wie es mit der Rede 10, 5—42 der Fall ist. So hat ihn erst unser Evangelist reden lassen, für welchen die Verwerfung Jesu durch seine jüdischen Zeit- und Volksgenossen schon eine abgeschlossene Thatsache war. Derselbe ist hier ohne weiteres zu erkennen an dem „Freunde von Zöllnern und Sündern“, welcher auf 9, 10—13 zurückweis't.

Dasselbe gilt von dem Weherufe über die Städte, welche die meisten Wunder Jesu erfahren hatten, ohne Busse zu thun, Chorazim, Bethsaida, Kapernaum (Mt. 11, 20—24). Zur Erklärung dieses Weherufs reicht die vorhergehende Erzählung in keiner Weise aus. Man braucht nicht auf eine muthmassliche Schrift, in welcher die *σοφία τοῦ θεοῦ* dem jüdischen Volke eine Strafrede gehalten habe, zurückzugehen und muss doch mit Strauss [2]) sagen: der Ausspruch passe desshalb weniger, weil wir in dem Evangelium keine Anzeige haben, dass Jesu Verhältniss zu Galiläa, besonders zu seiner Stadt Kapernaum, ein so schroffes und durchweg negatives gewesen wäre, dass er dessen Bewohner schon so ganz hätte verloren geben müssen. Dagegen später, als sich herausgestellt hatte, dass auch in Galiläa und selbst

1) Von dem überwiegenden Unglauben der Zeitgenossen, welcher hier bereits vorausgesetzt wird, zeigt sich ja noch das gerade Gegentheil Mt. 9, 26. 33.

2) Jesu Weheruf über Jerusalem und die *σοφία τοῦ θεοῦ* (Zeitschr. f. w. Th. 1863. I. S. 91 f.).

an den Orten des gewöhnlichen Wirkens Jesu seine Anhänger, der ungläubig gebliebenen Masse gegenüber, schliesslich doch nur eine verschwindende Minorität bildeten, sei die Entstehung einer solchen Strafrede wohl erklärlich. Ich gehe noch weiter und finde in diesem Weherufe über die jüdischen Hauptstätten der Wirksamkeit Jesu schon einen Weheruf über das ungläubige Judenthum überhaupt.

Auf die Weherufe folgt die Danksagung Jesu V. 25—30. Jesus dankt dem Vater, dem Herrn des Himmels und der Erde, dass er „dieses", d. h. die neue Offenbarung des Christenthums, verborgen hat vor Weisen und Verständigen und geoffenbart Kindern (V. 25). Die „Weisen und Verständigen" sind mindestens die herrschenden Stände des Judenthums, vielleicht die Juden überhaupt. Die Kinder sind mindestens die „Geringen", welche den Anhang Jesu bildeten (vgl. 10, 42. 18, 6), vielleicht schon die Heiden, welche nicht durch die Schule der göttlichen Offenbarung hindurchgegangen waren [1]). „Ja, Vater, denn so ward es Wohlgefallen vor dir" (V. 6). Nach dem ältest bezeugten Texte fährt Jesus V. 27 fort: *πάντα μοι παρεδόϑη ὑπὸ τοῦ πατρός μου* (vgl. 28, 18), *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (oder *καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [2]).

---

1) So Clem. Hom. VIII, 6: *ὅτι δὲ τοῦϑ' οὕτως ἔχει, αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν λέγει Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις ϑηλάζουσιν. οὕτως αὐτὸς ὁ ϑεὸς τοῖς μὲν ἔκρυψεν διδάσκαλον ὡς προεγνωκότων ἃ δεῖ πράττειν, τοῖς δὲ ἀπεκάλυψεν ὡς ἀγνοοῦσιν ἃ χρὴ ποιεῖν*, vgl. XVIII, 15.

2) Vor Irenäus wird diese Satzfolge nebst dem Aorist allgemein bezeugt Vgl. Justin Dial. c. tr. c. 100 p. 326: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών Πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* Dass das Präsens *γινώσκει* nicht gegen den Aorist streitet, sondern lediglich aus dem Bestreben herrührt, die Christen als die gegenwärtigen Inhaber dieser Gnosis darzustellen, lehrt das gleich folgende *ἀπεκάλυψεν οὖν ἡμῖν πάντα* und die

Das Bewusstsein messianischer Allgewalt, welches Jesus zuerst ausspricht, nimmt die Erklärung des Auferstandenen Mt. 28, 18 vorweg und gehört ebenso sicher, wie diese, dem Evangelisten als Ueberarbeiter an. Der weitere Satz: „niemand hat den Vater erkannt als der Sohn" enthält allerdings schon einen Gegensatz gegen das Judenthum und dessen Anspruch auf die Erkenntniss des wahren Gottes[1]), ebenso dessen Fortsetzung: „noch den Sohn als der Vater, und wem es der Sohn offenbaren will", d. h. auch den Christus haben nicht die Juden, sondern allein der Vater und die neue Gemeinde erkannt, welche der Sohn sich ausserhalb des Judenthums geschaffen hat. In diesem anti-

andre Stelle Apol. I c. 63 p. 95: *καὶ Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστός, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν οἱ Ἰουδαῖοι, τί πατὴρ καὶ τί υἱός, ὁμοίως ἐλέγχων αὐτοὺς καὶ αὐτὸς εἶπεν Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* (noch einmal ebenso p. 96). Den Aorist bestätigen auch die Recognitionen des römischen Clemens II, 47, beides, den Aorist und die abweichende Satzfolge, die Homilien desselben an vier Stellen (Hom. XVII, 4. XVIII, 4. 13. 20) und die Markosier bei Irenäus (adv. haer. I, 20, 3). Erst Irenäus adv. haer. IV, 6, 1 stellt die kanonische Textform jener ältern, welche sich wohl auch bei den frühern Gegnern des Gnosticismus findet, aber von den Gnostikern für ihre Grundlehre von dem vor Christus unbekannten Gotte des Christenthums ausgebeutet ward, ausdrücklich gegenüber, folgt aber selbst der ältern Satzfolge adv. haer. II, 6, 1 und in dem syrischen Bruchstücke der Ausgabe von Wigan Harvey II, 443 sq.: et propter hoc Dominus noster dicebat: Nemo cognoscit patrem nisi filius, neque filium nisi pater et quibuscunque filius revelaverit. Nach meinen Erörterungen in den krit. Untersuchungen u. s. w. S. 291 f. in den theol. Jahrbb. 1853 S. 215 f., welche Keim a. a. O. S. 101 stillschweigend annimmt, hat es selbst Meyer für sehr möglich erklärt, dass die altbezeugte LA. im antignostischen Interesse von der recepta verdrängt ward. Man kann nur darüber noch zweifelhaft sein, ob man am Schluss mit Justin lesen soll *καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, oder mit den Markosiern *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, oder mit den clementinischen Homilien *καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*.

1) Vgl. die Predigt des Petrus (und Paulus) in meinem Novum Testam. extra can. rec. IV. p. 58, 33, und was dazu wie zu der Epi. Clem. Rom. II, 2 p. 65, 26. 27 bemerkt ist.

judaistischen Sinne, welchen die alten Gnostiker, wie ich jetzt sehe, ganz richtig erkannt und benutzt haben [1]), schliesst sich dann V. 28 die Aufforderung aller Mühseligen und Beladenen an, welche Jesus erquicken will. Es gilt schon dem ganzen Judenthum mit dem unerträglichen Joche seiner Schriftgelehrsamkeit (vgl. 23, 4. Apg. 15, 10), wenn Jesus V. 29. 30 auffordert, sein Joch auf sich zu nehmen, zu erfahren, dass er sanft und demüthig von Herzen, sein Joch milde und seine Last leicht ist. Sehr richtig hat Strauss [2]) den Schluss des B. Sirach (51, 1. 23, 26. 27) verglichen, mit welchem die Danksagung Jesu merkwürdig zusammentrifft [3]). Der alte Schriftgelehrte ruft alle Ungebildeten zu sich, um sie im Hause der Bildung wohnen zu lassen, Jesus alle von der Last der Schriftgelehrsamkeit Beladenen, um sie zu erquicken, aber nicht um die Seelen zu belasten, sondern um ihnen jene *ἀνάπαυσις* zu gewähren, welche der Schriftgelehrte von

---

1) Daher der kanonische Text, um den Gnostikern eine Hauptbeweisstelle ihrer Lehre von dem der vorchristlichen Zeit noch unbekannten Gotte des Christenthums zu entziehen. Der Ausspruch hat in dem kanonischen Texte seine Kraft verloren, da er ganz unvermittelt die Wechsel-Erkenntniss zwischen Sohn und Vater ausführt: *καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

2) Zeitschr. f. wiss. Theologie 1863. I. S. 92, Leben J. f. d. d. V. S. 366 f.

3)

Sir. 51, 1: *ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ, καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτῆρά μου, ἐξομολογοῦμαι τῷ ὀνόματί σου.*	Mt. 11, 25: *ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.*
51, 23: *ἐγγίσατε πρός μέ, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.*	11, 28. 29: *δεῦτε πρός μέ, πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.*
51, 26: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν. ἐγγύς ἐστιν εὑρεῖν αὐτήν. ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.*	

sich selbst rühmt. Die unleugbare Berührung mit dem B. Sirach überhebt uns der Nöthigung, ἀνάπαυσιν Mt. 11, 29 mit Anger (l. l. II, 28) auf eine genauere Uebersetzung von Jer. 6, 16 (מַרְגּוֹעַ, LXX ἁγνισμόν) zurückzuführen, und vervollständigt den Beweis, dass wir hier nicht den aramäischen Kern, sondern eine griechische Bearbeitung des Evangelium vor uns haben. Freilich fehlt der Vorgang des aramäischen Urevangelium auch hier nicht ganz. Aber ohne alle elegische Einleitung, in dem gehobenen Tone der ächten Rede Jesu, welche nach dem grossen Vorläufer noch weit Grösseres erwarten lässt, berichtet das Hebräer-Evangelium p. 16, 8. 9 den Ausspruch: ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.

Abgesehen von den Zuthaten unsers Evangelisten (11, 12. 16—30), steht die Rede C. 11 (V. 2—11. 13—16) ganz an der richtigen Stelle. Jesus erscheint hier auf der Höhe seiner Wirksamkeit, indem er die Gesandtschaft seines Vorläufers empfängt und das Volk auf die grosse Bedeutung des Täufers hinweis't.

5. Der Gegensatz gegen den Pharisäismus, welchen schliesslich die Aufforderung 11, 28 f. ausdrückte, führt uns nun weiter in den Abschnitt Mt. 12, 1 — 13, 58 hinein. Eben dieser Gegensatz der Pharisäer schreitet durch zwei Sabbatheilungen bis zum vollen Bruche fort (12, 1 — 16). Als Jesus am Sabbat durch das Saatfeld geht, stillen seine Jünger ihren Hunger durch geraufte Aehren. Die Pharisäer machen Jesum darauf aufmerksam, dass seine Jünger etwas thun, was am Sabbat nicht erlaubt ist. Jesus aber rechtfertigt die Handlung seiner Jünger aus der Schrift als einen Fall der Noth (12, 3. 4). Hat man denn nicht gelesen (οὐκ ἀνέγνωτε) was David that, als ihn hungerte, wie er in das Haus Gottes einging und die Schaubrodte ass (1 Sam. 21), welche doch nur die Priester essen durften? Ferner rechtfertigt Jesus die Handlung seiner Jünger aus der Schrift als einen Fall, wo die niedere Pflicht durch eine höhere aufgehoben wird (12, 5. 6). Hat man denn nicht gelesen (ἢ οὐκ ἀνέ-

γνωτε) in dem Gesetze, dass die Priester (durch ihre Verrichtungen) den Sabbat entweihen und schuldlos sind? Wenn also der Dienst des Heiligthums dem Sabbat vorgeht, so ist hier gar etwas Grösseres als das Heiligthum, womit nur der Messias gemeint sein kann. An dieses τοῦ ἱεροῦ μεῖζον würde sich V. 8: „denn Herr ist des Sabbats des Menschen Sohn" sehr gut unmittelbar anschliessen. Was V. 7 dazwischen steht: „wenn ihr aber erkannt hättet, was es heisst: „Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer" (Hos. 6, 6) — d. h. wenn ihr bei diesem Falle der Noth Barmherzigkeit geübt hättet —, so würdet ihr nicht verurtheilt haben die Schuldlosen", ist keine gelungene Vereinigung der beiden vorhergehenden Fälle, der Noth, worauf das ἔλεος hinweis't, und des Dienstes eines Höhern, worauf ἀναιτίους (vgl. V. 5) zurückweis't. Man kann V. 7 nur für eine störende Einschaltung des Evangelisten halten, welcher bereits 9, 13 die Stelle Hos. 6, 6 angeführt hatte [1]. — Bei der Sabbatheilung der verdorrten Hand 12, 9—14 kann schon die Vergleichung mit dem Hebräer-Evangelium p. 16, 10—13 lehren, dass der kanonische Matthäus den Gegensatz Jesu gegen die Pharisäer auf alle Fälle geschärft hat. Noch an demselben Sabbat, wie es scheint, kommt Jesus in die Synagoge, wo ein Mensch mit einer verdorrten Hand ist. Anstatt nun aber mit dem Hebräer-Evangelium diesen Menschen selbst Jesum um Heilung bitten zu lassen, lässt unser Evangelist vielmehr die Gegner Jesu, um eine Anklage zu gewinnen, mit der Frage beginnen, ob es denn erlaubt sei, am Sabbat zu heilen. Jesus rechtfertigt dann die Sabbatheilung, ehe er sie vollzieht, durch Hinweisung auf die Thiere, welche man auch am Sabbat aus einer Grube befreit. Er vollzieht die Heilung der verdorrten Hand also schon mit bestimmter Erklärung der Erlaubtheit einer solchen Handlung am Sabbat, während sie in dem Hebräer-Evangelium noch mehr als blosse Noth-

---

1) Vgl. meine Erörterung in der Zeitschr. f. w. Th. 1863. III. S. 332 f.

hülfe erschien. So geschärft, hat die Sabbatheilung schon einen Bruch Jesu mit den Pharisäern zur Folge. Die Pharisäer gehen hinaus und fassen den Rathschluss, Jesum zu Grunde zu richten. Jesus merkt es, zieht sich zurück, und es folgen ihm viele Volkshaufen nach, an welchen er mit dem ausdrücklichen Gebote, ihn nicht kund zu machen, Heilungen vollbringt (12, 14—16).

Bis hierher hat sich der Evangelist, wenn auch mit einiger Freiheit (V. 10—12), jedenfalls an eine ältere Darstellung angeschlossen, welche den steigenden Fortschritt des pharisäischen Gegensatzes wohl auch durch die Bergrede an der Stelle der Aussendungsrede C. 10 vermittelt haben wird. Schon Mt. 12, 17—21 muss nun aber eine eigene Zuthat des Evangelisten sein. Der Zurückziehung Jesu vor den Pharisäern, welche jene bestimmte Veranlassung hatte, wird hier die allgemeinere Bedeutung gegeben, [17] *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀναγγελεῖ.* [18] *οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.* [20] *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.* [21] *καὶ ἐν* [1]) *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.* Auch bei dieser Anführung von Jes. 42, 1—4 verleugnet der Evangelist, indem er sich vorwiegend an den Urtext hält [2]), die Grundlage der LXX

---

1) Das *ἐν* scheint mir durch die Uebereinstimmung von It., Pesch., cod. D u. s. w. gesichert zu sein.

2) In V. 1 vermeidet der Evangelist die erklärenden Zusätze der LXX *Ἰακώβ* und *Ἰσραήλ*, wogegen er das הֵן übersetzt. Das אֶתְמָךְ־בּוֹ (LXX *ἀντιλήψομαι αὐτοῦ*) giebt er wieder durch *ὃν ᾑρέτισα.* Das בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי übersetzt er nicht mit den LXX *ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*, sondern ähnlich, wie er schon 3, 17 die Himmelsstimme (*οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα*, vgl. 17, 5) gefasst hatte, *ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* [worin Theodotion ziemlich nachgefolgt ist: *ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτόν, καὶ ἐκλεκτός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου*].

nicht [1]). Und wie hier die bekannte Anführungsweise des Evangelisten wiederkehrt, so fehlt auch nicht die Aussicht auf das gläubige Heidenthum. Dass der Evangelist mit dieser bezeichnenden Anführung eine von der ältern Darstellung abweichende Bahn einschlägt, erhellt augenfällig daraus, dass er, wie schon Baur gesehen hat, die eben erst erzählte Zurückziehung Jesu von den Pharisäern sofort ganz vergisst. Denn Mt. 12, 22 — 45 versetzt uns ja plötzlich wieder mitten in die Hitze des Streits Jesu mit seinen Gegnern. Dabei verschmilzt der Evangelist offenbar ältere Bestandtheile, nämlich die pharisäische Schmähung eines dämonischen Bündnisses (vgl. Mt. 9, 32 — 34) und die pharisäische Zeichen-

---

Das נָתַתִּי (LXX *ἔδωκα*) bezieht der Evglst. auf die Zukunft (*θήσω*); יוֹצִיא (LXX *ἐξοίσει*) drückt er aus durch *ἀπαγγελεῖ*. — V. 2. לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא (LXX *οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει*, Symm. לא ישא non decipietur) übersetzt der Evangelist von der Friedfertigkeit Jesu: *οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει*, וְלֹא יַשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ (LXX *οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ*) eigenthümlich: *οὐδὲ ἀκούσεταί τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ*. — V. 3. קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר, wofür die LXX *κάλαμον τεθλασμένον* (Al. *συντεθλασμένον*) *οὐ συντρίψει*, übersetzt der Evglst.: *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει*, ferner וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה, nach den LXX *καὶ λίνον καπνιζόμενον* (Aq., Theodot., Symm. *ἀμαυρὸν*) *οὐ σβέσει*, lautet hier *καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει*. Den letzten Satz in V. 3 לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט (LXX *ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*) verschmilzt der Evglst. gleich mit dem ersten Satze in V. 4. עַד־יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט (LXX *ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν*), so dass der erste Satz in V. 4 (לֹא יִכְהֶה וְלֹא יָרוּץ) ganz ausfällt (Aq., Theod., Symm. genau: non obscurabit et non curret, donec ponet in terra iudicium). Der so entstandene neue Satz wird nur dem Sinne nach (*εἰς νῖκος*) und unter Einfluss von Hab. 1, 4 וְלֹא יֵצֵא לָנֶצַח מִשְׁפָּט (LXX *καὶ οὐ διεξάγεται εἰς τέλος κρίμα*) wiedergegeben, vgl. Anger l. l. I, 43.

1) Wenigstens in dem letzten Satze וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ schliesst sich der Evglst. an die LXX (*καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*) an, wogegen Aq., Theod., Symm. genauer übersetzt haben: *καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*. Auf die Beibehaltung von *ὀνόματι* mag eingewirkt haben das *ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπίζειν* Jes. 26, 8. Ps. 33, 21, auf die Beibehaltung von *ἔθνη* auch Jes. 11, 10 *ἐπ᾽ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* Jes. 4, 5, vgl. Anger l. l.

forderung (vgl. Mt. 16, 1—4), zu einer eigenthümlichen Erzählung. Die beiden Blinden und der besessene Stumme, welche 9, 27. 32 der Schmähung eines dämonischen Bündnisses (9, 34) vorhergehen, erscheinen hier (12, 22) vereinigt als ein *δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός*. Auch befremdet, wenn die Pharisäer doch laut aussprechen, Jesus treibe die Teufel aus durch Beelzebul, ihren Obersten, dass Jesus nur ihre Ueberlegungen gemerkt haben soll (V. 25). Beides weis't auf eine künstliche, gemachte Anknüpfung hin. Die Worte aber, mit welchen Jesus die Schmähung zurückweis't (V. 25—37), können freilich nicht aus der Luft gegriffen sein, sondern machen vielmehr den Eindruck der höchsten Alterthümlichkeit und Ursprünglichkeit. Aehnlich verhält es sich mit der Zeichenforderung V. 38 f. Auf der einen Seite vermissen wir hier die Forderung eines Zeichens „vom Himmel" Mt. 16, 1, und das Zeichen des Propheten Jonas 16, 4 wird 12, 40 so ausgeführt, dass man eine bestimmte Vorhersagung der Auferstehung Jesu nach drei Tagen gar nicht verkennen kann [1]). Auf der andern Seite trägt das, was über die Niniviten und die Königin des Südens als Richter dieses Geschlechts gesagt wird (V. 41. 42), das volle Gepräge der Ursprünglichkeit; und was weiter (V. 43—45) über den unsaubern Geist gesagt wird, welcher nach seiner Austreibung siebenfach verstärkt zurückkehrt — ein Bild des bösen Geschlechts —, kann nur den Eindruck der höchsten Alterthümlichkeit machen. Man hat also die Wahl, entweder mit mir (Evangelien S. 79 f.) anzunehmen, dass unser Evangelist in dieser unverkennbaren Einschaltung Stücke der Grundschrift, welche er zum Theil in der verkürzten Erzählung 9, 27—34 zurückstellte, nachgeholt, überhaupt angebracht hat, oder lieber mit Strauss (L. J. f. d. d. V. S. 116) zu urtheilen, dass ihm die betreffenden Erzählungen bereits in verschiedenen Quellen, etwa in einer dop-

---

1) Das Einfachere liegt bei Matthäus selbst (16, 4) vor und braucht gar nicht erst bei Lucas 11, 32 gesucht zu werden.

pelten griechischen Bearbeitung des Hebräer-Evangelium vorlagen. Auf alle Fälle erhält man nur durch Ausscheidung von Mt. 12, 17—45 einen wirklichen Zusammenhang.

Jesum, wie er, eben den feindseligen Pharisäern entwichen, von befreundeten Volkshaufen umgeben ist (Mt. 12, 15. 16), finden wir, nach der unterbrechenden Fortsetzung seines Streits mit den Pharisäern, plötzlich wieder, als Mutter und Brüder ihn aufsuchen (12, 46—50). Das *ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις* weis't wahrlich nicht auf die Reden Jesu gegen die Pharisäer (V. 25 f.), auf die Antwort, welche er den Schriftgelehrten und Pharisäern (V. 39) giebt, sondern nur auf V. 15. 16 zurück, wo Jesus nach den Heilungen den vielen Volkshaufen gebietet, ihn nicht offenbar zu machen. Und eben die Jesum umgebenden Volkshaufen sind gemeint, wenn Mutter und Bruder *εἱστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι.* In dieser Umgebung also hat Jesus, wie er sich und die Seinen über die *γεννητοὶ γυναικῶν* stellt (11, 11), auch sonst die Bande der leiblichen Verwandtschaft zerreisst (4, 22. 8, 22. 10, 35. 19, 29), den Jüngerkreis für seine wahre Verwandtschaft erklärt.

Dieselbe geschichtliche Lage erkennen wir noch bei den 7 Gleichnissen, mit welchen Jesus Mt. 13, 1—52 eben dem Volke die Lehre von dem Himmelreiche vorträgt. Aber gerade hier kann man auch dem Verhältniss unsers Evangelisten zu der Grundschrift noch recht deutlich auf den Grund sehen. Der Gleichniss-Vortrag wird V. 1 eingeleitet durch einen Orts-Wechsel, da Jesus von der *οἰκία*, welche in dem Vorhergehenden gar keinen Halt hat, sondern Zuthat des Evangelisten ist (vgl. 4, 13 f. 9, 1. 28), an den See geht. Hier versammeln sich um ihn wieder viele Volkshaufen, so dass Jesus sich in ein Schiff setzt, wogegen sich das Volk auf das Ufer stellt. Wahrlich eine künstlich gemachte Anknüpfung! Das Volk hat sich ja vorher noch gar nicht verlaufen, kann also Jesu recht gut gleich an den See folgen, und Jesus braucht gar nicht erst nach Hause gegangen zu sein. Dann lesen wir V. 3 *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν*

παραβολαῖς λέγων. Aber schon nach dem ersten Gleichniss vom Säemann (V. 4—9) wird der Gleichniss-Vortrag unterbrochen durch die Jünger, welche zu Jesu treten, ihn über seinen Gleichniss-Vortrag überhaupt befragen und die ausdrückliche Erklärung des ersten Gleichnisses erhalten (V. 10—23). Von dieser Unterbrechung verräth sich jedoch keine Spur, wenn V. 24 das zweite Gleichniss vom Unkraut im Weizen mit den Worten eingeleitet wird: *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων.* Da *αὐτοῖς* nur auf das Volk, nicht auf die seit V. 10 auftretenden Jünger gehen kann, so setzt dieser Ausdruck noch einen unmittelbaren Anschluss des zweiten Gleichnisses (V. 24—30) an das erste (V. 3—9) voraus. Mit demselben Ausdruck schreitet die Rede ja auch ohne alle Unterbrechung von dem zweiten Gleichnisse zu dem dritten (V. 31. 32), und von diesem zu dem vierten (V. 33) fort. Hier schliesst der Evangelist den Gleichniss-Vortrag überhaupt, ja er lässt V. 36 Jesum das Volk entlassen und noch einmal (wie V. 1) nach Hause gehen, aber nur um ihn zunächst den Jüngern auch das zweite Gleichniss ausdrücklich erklären zu lassen (V. 36—43). Gleichwohl ist der Gleichniss-Vortrag, obwohl er nach dem vierten Gleichniss feierlich geschlossen war, noch gar nicht zu Ende. Auf die Erklärung des zweiten Gleichnisses für die Jünger folgen V. 44—48 ohne weiteres noch drei andre Gleichnisse, welchen V. 49. 50 unmittelbar die Erklärung des letzten Gleichnisses und V. 51. 52 ein allgemeines Schlusswort Jesu angehängt wird. Wesshalb lässt der Evangelist auf das zweite Gleichniss die Erklärung nicht unmittelbar folgen? Doch wohl, weil er den Gleichniss-Vortrag, welchen er ununterbrochen vorfand, nicht noch einmal unterbrechen wollte. Freilich kann der Evangelist die Erklärung doch nicht allzu lange zurückhalten, sondern lässt sie nach dem Schluss des Vortrags für das Volk folgen, welchen er nach dem vierten Gleichniss eintreten lässt. Aber wesshalb lässt er Jesum, nachdem alles geschlossen ist, noch drei weitere Gleichnisse vortragen? Offenbar, weil er nicht

bloss eine Vierzahl, sondern eine heilige Siebenzahl von Gleichnissen vorfand.

Wenn die Bergrede von einem Gegensatze gegen die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer ausging, so lassen sich die 7 Gleichnisse Jesu nur aus einem Gegensatze gegen den gangbar jüdischen Begriff des Gottesreichs wirklich begreifen. Den Juden galt das Reich Gottes, welches der Messias einführen sollte, als der Stein, welcher den Koloss der heidnischen Weltherrschaft schliesslich zermalmen (Dan. 2, 34. 35), oder als das ewige Reich, welches Gott erst am Ende der vergänglichen heidnischen Weltreiche aufrichten werde (Dan. 2, 44. 45). Nach Ablauf der vier heidnischen Weltreiche sollte der Messias auf den Wolken des Himmels herabkommen, um ein ewiges Reich über alle Völker anzutreten (Dan. 7, 13. 14). Wie sehr man dieses Reich Gottes an das Ende des bestehenden Weltlaufs setzte, lehrt namentlich das Bild der Ernte (vgl. 4 Esr. 5, 30. 39). Auf diese Vorstellung eines zukünftigen, aber bald anbrechenden Gottesreichs weis't, bei aller mehr sittlichen Fassung, die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs, durch welche der Täufer Mt. 3, 2 seinen Bussruf begründet, noch unmittelbar zurück. Eben auf die schliessliche Katastrophe, welche den Eintritt des Gottesreichs bezeichnen sollte, führt uns die *μέλλουσα ὀργή*, die Axt, welche an die Wurzel der Bäume gelegt ist, und die bevorstehende Reinigung der Tenne, welche ganz das Bild von der Ernte ausdrückt (Mt. 3, 7. 10. 12). In demselben Sinne hat auch Jesus anfangs die Nähe des Himmelreichs angekündigt (Mt. 4, 17), wie es die Apostel gleichfalls thun sollen (10, 7), ferner den Armen das Himmelreich verheissen (5, 3), die Bitte um das Kommen des Reichs Gottes gelehrt (6, 10), auch die wahre Gerechtigkeit als unerlässliche Bedingung für das Eingehen in das Himmelreich gefordert (5, 20. 7, 21). Allein bei diesem rein zukünftigen Begriffe des Himmelreichs ist Jesus keineswegs stehen geblieben, sondern hat, ganz abgesehen von dem leidenden Zustande des Himmelreichs (Mt. 11, 12), in den Be-

griff des Himmelreichs bereits seine gegenwärtige Verwirklichung aufgenommen. Eben dieses Dasein des Himmelreichs in der irdischen Entwickelung, vor der Zeit des Endes, führen die sieben Gleichnisse bestimmt aus.

Nicht in der gangbaren jüdischen Weise von dem Bilde der Ernte geht Jesus aus, sondern vielmehr schon von dem Bilde der Aussaat. Das erste Gleichniss Mt. 13, 4—9 stellt uns den Säemann dar, dessen Same zum Theil auf den Weg fällt und von den Vögeln gefressen wird, zum Theil auf das Felsige und bald verdorrt, zum Theil auf die Dornen und erstickt wird (vgl. Jer. 4, 3), zum Theil aber auf gutes Land und reichliche Frucht bringt. Erst das zweite Gleichniss schreitet von der Aussaat bis zur Ernte fort (V. 24—30). Jemand hat gute Saat gesäet auf seinen Acker; als aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säete den Afterweizen zwischen den Weizen. Da nun die Frucht aufsprosste, erschien auch der Afterweizen. Der Herr, welcher durch seine Knechte Meldung erhält, erkennt sogleich die That seines Feindes. Aber er will das Unkraut nicht sofort ausjäten lassen, damit nicht auch der Weizen mit ausgerissen werde. Erst bei der Ernte soll man den Afterweizen aussondern und verbrennen, dagegen den Weizen in die Scheuer sammeln. Dieselbe Zeit von der Aussaat bis zur Ernte fasst das dritte Gleichniss (V. 31. 32) nach einer andern Seite zusammen in dem Bilde eines Senfkorns, welches sich aus dem kleinsten, unscheinbarsten Anfange bis zu einer alles überragenden Grösse entwickelt. Eine längere Zeitdauer stellt uns auch das vierte Gleichniss V. 33 dar, welches das Himmelreich gleich einem Sauerteige allmälig das Gebäck durchsäuern lässt. Bis hierher wird das Himmelreich in jener weitern Ausdehnung, noch abgesehen von dem Verhalten des Menschen zu ihm, dargestelt. Dieses Verhalten des Menschen bei der Erlangung des Himmelreichs tritt nun bestimmt hervor in dem fünften Gleichniss (V. 44), bei welchem man gerade die Hauptsache zu übersehen pflegt. Das Himmelreich

gleicht einem in dem Acker verborgenen Schatze. Jemand, welcher diesen Schatz findet, verbirgt ihn zunächst, verkauft dann alles, was er hat, und kauft den Schatz an. Hier ist es geradezu die Hauptsache, dass der Schatz auf dem Acker dem Eigenthümer selbst verborgen und unbekannt ist. Was kann das anders bedeuten, als dass der kostbare Schatz des Himmelreichs in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit ganz unbekannt bleibt und gar nicht gehoben wird? Wer aber den verborgenen Schatz hier entdeckt, der giebt alles dahin, um mit dem Acker den Schatz anzukaufen, d. h. er eignet sich um jeden Preis die jüdische Religionslehre an, aber in der Absicht, das Kleinod der Wahrheit, welches hier gar nicht beachtet wird, vor allem zu benutzen [1]). So gefasst, schliesst sich das Gleichniss nicht nur ganz an die vorhergehenden an, weil es das Himmelreich schon lange vor seiner Entdeckung, geschweige vor seiner vollen Ausbildung, auf Erden vorhanden sein lässt, sondern es stimmt auch vollkommen mit der geschichtlichen Stellung des ursprünglichen Christenthums zu der herrschenden Schriftgelehrsamkeit des Judenthums. Dass beide, die jüdische und die christliche Lehre, einander gewissermassen noch decken, wird nicht bloss Mt. 23, 2 noch anerkannt, sondern liegt auch darin, dass die Führer des Judenthums das Himmelreich vor den Menschen verschliessen (23, 13) oder es seit den Tagen Johannes des Täufers gewaltthätig an sich reissen (11, 12). Aber die Art, wie die jüdische Lehre das Himmelreich besitzt, ist eben desshalb gewaltthätig, weil hier über lauter

1) Meyer sieht hier gerade von dem Verborgensein des Schatzes auf fremdem Acker ganz ab und setzt die Idee des Gleichnisses nur darin, dass das Messias-Reich als der werthvollste Besitz mit freudiger Aufopferung alles irdischen Besitzes angeeignet werden soll. Dann würde dieses Gleichniss schon ganz mit dem folgenden zusammenfallen. Denn was Meyer als den Unterschied des 5ten Gleichnisses von dem 6ten angiebt, dass das Heil hier noch ungesucht entdeckt, also ohne vorheriges Streben angeboten werde, ist theils unerheblich, theils schief, weil das Finden von etwas Verborgenem jedes Angebotenwerden ausschliesst.

Nebensachen die eigentliche Hauptsache, der kostbare Schatz nicht beachtet wird. Und das Neue der christlichen Lehre besteht eben darin, dass sie den auf dem Acker der jüdischen Lehre verborgenen Schatz hebt und mit Preisgebung alles frühern Besitzes erwirbt. Das Preisgeben aller Habe wird dann, nur mit der neuen Wendung eines vorhergehenden Suchens, besonders herausgestellt in dem sechsten Gleichniss von dem Kaufmann, welcher schöne Perlen sucht und eine kostbare Perle durch Verkauf seiner ganzen Habe erwirbt (V. 45. 46). Ist schon dieses Gleichniss nur eine Abzweigung des fünften, so ist das siebente, welches endlich mehr die Zukunft des Himmelreichs hervorhebt, nur eine Abzweigung des zweiten. Wenn dort erst bei der Ernte der falsche Weizen von dem ächten gesondert wird, so wird das Himmelreich hier mit einem Fischnetze verglichen, aus welchem nach dem Fischzuge die guten Fische von den schlechten abgesondert werden[1]). Erst nach so vielen Gleichnissen, welche das Himmelreich auf Erden in seiner Aussaat, seinem allmäligen Wachsthum, seinem Entdeckt- und Erworbenwerden darstellen, lässt das letzte Gleichniss an dem Himmelreiche den Begriff des Zukünftigen, welchen man gewöhnlich einseitig festhält, mehr hervortreten.

So aufgefasst, stellen gerade die Gleichnisse die eigenthümliche Lehre Jesu in ihrem lebendigen Verhältniss zu der jüdischen Schriftgelehrsamkeit dar. Wie alle ächten Christus-Reden, so zeichnen sich auch diese Gleichnisse durch eine einfache Wahrheit aus, welche durch die bildliche Hülle der Parabel hindurch leicht zu erfassen ist[2]). Ganz anders erscheinen die Gleichnisse freilich in den eigenthümlichen Zuthaten unsers Evangelisten, auf welchen wir schon die

1) Doch lässt auch hier das *ὅτε ἐπληρώθη* V. 48 noch eine etwas längere Zwischenzeit zwischen dem Auswerfen und dem Herausziehen des Netzes denken.

2) Auf eine aramäische Ursprache mögen hier die *ζιζάνια* V. 25—27. 29. 30, ein Wort semitischen Ursprungs, und die *σάτα* V. 33 (= סְאָה) hinweisen.

οἰκία V. 1. 36 zurckführen müssen. Gleich nach dem ersten Gleichniss treten die Jünger zu Jesu mit der Frage: warum er in Parabeln zu dem Volke rede (V. 10). Die Antwort Jesu V. 11 f. rechtfertigt den Parabel-Vortrag aus der geistigen Unempfänglichkeit des Volks, welchem eben nicht, wie den Jüngern, gegeben ist, zu wissen die Geheimnisse des Himmelreichs, welchem eben desshalb, weil es in geistiger Hinsicht nicht hat, auch das genommen werden soll, was es hat. *Διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν* (V. 12). Schon dieser Ausdruck weis't zurück auf die prophetische Schriftstelle Jes. 6, 9. 10, welche der Evangelist, ganz nach seiner Ansicht, von Weissagung und Erfüllung in dem Leben Jesu ausdrücklich angeführt werden lässt V. 14. 15: *καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν· μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνίωσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* Die Anführung dieser Stelle, welche nicht nach dem Urtexte, sondern lediglich nach den LXX gehalten ist[1]),

1) Jes. 6, 9. 10 lautet im Urtexte: שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ וְאַל תָּבִינוּ וּרְאוּ רָאוֹ וְאַל תֵּדָעוּ׃ הַשְׁמֵן לֵב־הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן־יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וָשָׁב וְרָפָא־לוֹ׃ Die LXX mildern die Aufforderung zur Verstockung: *ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς* (Al. add. *αὐτῶν*) *ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* Unser Evangelist führt die Stelle ohne alle Rücksicht auf den Urtext an, dessen Aufforderungen (השמן, השע, הכבד) doch der Absicht der Gleichnisse, die göttliche Wahrheit vor dem Volke zu verhüllen, eigentlich günstiger gewesen wären, als die Milderungen der LXX. Uebrigens vgl. auch 5 Mos. 29, 3 LXX: *καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Jer. 5, 21 *ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ*

hängt offenbar zusammen mit der allgemeinen Ansicht, dass die Parabel für die unfähige Fassungskraft gegeben sei, aber nicht um dieselbe aufzuheben, sondern um sie recht eigentlich zu belassen [1]). Einen solchen Zweck können nun aber die Gleichnisse Jesu in ihrer schlichten Einfachheit unmöglich gehabt haben. Nicht um dem Volke das geringe Verständniss, welches es noch hat, vollends zu benehmen, sondern um seiner geringen Fassungskraft entgegenzukommen, hat Jesus seine Lehre in die Form der Parabel gehüllt. Jene Auffassung legt nur „die hypochondrische Betrachtungsweise" [2]) des Evangelisten selbst an den Tag, welchen hier ausser dem ATlichen Pragmatismus auch noch die Voraussetzung eines Unglaubens des jüdischen Volks (vgl. 8, 12) deutlich verräth. Wenn das Volk mit sehenden Augen nicht sieht und mit hörenden Ohren nicht hört, so werden dagegen die Augen

---

βλέπουσιν, ὦτα αὐτοῖς καὶ οὐκ ἀκούουσιν. Ezech. 12, 2: *οἳ ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσιν, καὶ ὦτα ἔχουσιν τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσιν.*

1) Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Meyer den Sinn des Evangelisten noch immer so wiedergegeben findet: die parabolische Rede fessele den Beschränkten und knüpfe bei ihm an, so dass sie ihn nicht mehr von dem Lehrer abwende, sondern, obwohl noch nicht dem abstracten Sinne nach verstanden, doch der Anfangspunct weiterer, allmäliger Entwickelung, Verständigung und endlicher Belehrung bei ihm werde. Durch solche leeren Redensarten deutet Meyer die bestimmten Aussagen um, dass dem Volke das Verständniss des Himmelreichs nicht gegeben ist, dass von ihm, weil es nichts hat, auch das, was es hat, genommen werden soll, und dass bei ihm die Jesajas-Stelle mit dem beabsichtigten Nicht-Verständniss Anwendung finde. Wie schlagend hat dagegen de Wette die Frage aufgeworfen: warum Jesus nicht auch dem Volke (wenn dasselbe wirklich belehrt werden sollte) wie den Jüngern eine Erklärung gegeben habe! Diese Erklärung erhalten die Jünger, weil ihre Augen sehen und ihre Ohren hören (V. 16. 18). Das Volk wird also nur desshalb keine Erklärung erhalten, weil es keine sehenden Augen und keine hörenden Ohren hat (V. 13). Soll es auch von unsern Exegeten gelten, *ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν?*

2) So Strauss L. J. f. d. d. V. S. 254.

der Jünger selig gepriesen, weil sie sehen, ihre Ohren, weil sie hören (V. 16). Sie allein erhalten desshalb auch die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann V. 18—23, welches kaum einer solchen bedurfte. — Derselbe Evangelist, welcher dem Parabel-Vortrage solche Beziehung auf die geistige Unfähigkeit des Volks giebt, fügt dann V. 34. 35 nach dem vierten Gleichniss ausdrücklich hinzu, dass Jesus zu dem Volke überhaupt nur in Parabeln redete, und dass in dieser Vortragsweise eine prophetische Schriftstelle erfüllt werden sollte, wie wir solche Schriftstellen bei unserm Evangelisten schon gewohnt sind[1]). Bei der Erklärung des zweiten Gleichnisses, welche V. 36–43 nachträglich den Jüngern gegeben wird, muss ich sogar an der Richtigkeit zweifeln. Der, welcher den guten Samen ausstreut, soll des Menschen Sohn sein, sein Acker die Welt, der gute Samen die Söhne des Reichs, der Afterweizen die Söhne des Teufels; der Feind, welcher den Afterweizen gesäet hat, ist der Teufel, die Ernte das Ende der Welt, an welchem des Menschen Sohn seine Engel aussenden wird, um die Thäter der Gesetzwidrigkeit zu sammeln und in das höllische Feuer zu werfen. Muss es bei dieser Erklärung nicht befremden, dass die gute Saat des Himmelreichs erst auf des Menschen Sohn zurückgeführt wird? Schon dessen Vorläufer trat ja zu einer Zeit auf, welche nach seiner ausdrücklichen Erklärung (3, 10. 12) der Ernte und dem Straffeuer sehr nahe war. Und Je-

1) Mt. 13, 35: *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου* (*Ἡσαΐου* fügen, wohl richtig, hinzu Clem Hom. XVIII, 15, Porphyrius bei Hieronymus Breviar. in Ps. 77, 2, Opp. VIII, 270, cod. Sin. u. s. w.) *λέγοντος Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.* Die Schriftstelle Ps. 78, 2 lautet: אֶפְתְּחָה בְמָשָׁל פִּי אַבִּיעָה חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם. Der Evangelist folgt den LXX nur in der ersten Hälfte (*ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου*), weil ihm hier der Ausdruck *παραβολή* dargeboten ward; die zweite Hälfte (LXX *φθέγξομαι προβλήματα ἀπ᾽ ἀρχῆς*) übersetzt er dagegen, wie schon Eusebius (zu Ps. 78, 2, s. mein Novum Testam. extra canonem receptum, fasc. IV p. 8 not. 3) bemerkt hat, selbständig, um den Begriff des Verborgenen bei der Parabel auszudrücken. Also wieder ein gemischtes Citat!

sus selbst sollte schon zur Zeit der Aussaat aufgetreten sein? Nach seiner Ankündigung der Nähe des Himmelreichs (4, 17 vgl. 10, 7) muss man ihn doch wie den Vorläufer (vgl. 3, 2) vielmehr kurz vor der Ernte ansetzen (vgl. 3, 12 mit 13, 30). Zwischen dem Auftreten Jesu und dem siegreichen Eintreten des Himmelreichs findet in der ursprünglichen evangelischen Anschauung gar keine so lange Zwischenzeit statt, dass man beides als Aussaat und Ernte auseinander halten könnte. Jesus selbst will gar nicht solch ein Säemann sein, welcher den Samen des Himmelreichs auf Erden überhaupt erst ausstreute. Die Nähe des Himmelreichs, welche er verkündigt, gilt nur der baldigen Vollendung. Trügt nicht alles, so fällt die Entwickelung des Himmelreichs auf Erden, der Fortschritt von der Saat bis zur Ernte, mit der ganzen irdischen Geschichte zusammen. Der Säemann kann eben desshalb nicht Christus, sondern nur Gott sein, die böse Saat des Teufels nur mit der ganzen irdischen Geschichte überhaupt zusammenfallen [1]). Wäre Christus nach dem ächten Sinne des Gleichnisses der Säemann selbst, so könnte das Böse, was dazu gesäet wird, nur den engern Sinn christlicher Verirrungen in Lehre und Leben haben. Dann würde man allerdings kaum umhin können, den *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* V. 28 als gangbare judenchristliche Bezeichnung des Apostels Paulus zu fassen [2]). Aber dem Gleichnisse selbst ist weder eine so enge noch eine so späte Deutung zu geben. Die Gleich-

---

1) In dieser Deutung werde ich befestigt durch die vorchristliche Apokalypse des Esra, welche für unser Gleichniss überhaupt zu beachten ist, namentlich 4 Esr. 4, 30 *ὅτι κόκκος σπέρματος κακοῦ ἔσπαρται ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ Ἀδὰμ ἀπ᾽ ἀρχῆς, καὶ πόσον καρπὸν ἀσεβείας ἐγέννησεν ἤδη καὶ γεννήσει, ἕως ἂν ἔρχηται ὁ θερισμός.*

2) Vgl. Gal. 4, 16, Epi. Petri ad Jacob. (vor den clementin. Homilien) c. 2, Clem. Recogn. I. 70. 71. Man wird allerdings an Mt. 7, 21—23 (s. o.) und Mt. 22, 11—13 (s. u.) erinnert, wenn der Menschensohn bei dem Ende der Welt seine Engel aussendet, um zu versammeln *ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν* und sie in das höllische Feuer zu werfen (Mt. 13, 41. 42).

nisse beweisen auch dadurch ihre Ursprünglichkeit, dass sie, wie das Gebet des Herrn, von der Person des Erlösers noch absehen. Und dass das Himmelreich seit Christo nicht erst auf Erden ist, wohl aber hier gefunden und entdeckt wird, lehrt das fünfte Gleichniss von dem auf dem Acker verborgenen Schatze. — Das letzte Gleichniss von dem Fischnetz mit guten und schlechten Fischen hat der Evangelist dann wieder V. 49. 50, ziemlich gleichlautend mit V. 41. 42, auf das Ende der Welt gedeutet, obwohl auch hier die Zeit, welche bis zur Anfüllung verfliesst, auf einen längern Zeitraum hinweisen kann. Diese kurze Erklärung des letzten Gleichnisses ist jedenfalls, wie die des ersten und des zweiten, auf den Evangelisten zurückzuführen. Auch die Frage V. 51, ob man alles dieses verstanden habe, nebst der bejahenden Antwort und der Ausspruch V. 52 werden wohl von dem Evangelisten herrühren, obwohl *ταῦτα* und *διὰ τοῦτο* auf den ganzen vorhergehenden Parabel-Vortrag zurückweisen. Der Sinn ist: desshalb, weil sich die alte Form der מְשָׁלִים auch für die neue Lehre brauchbar erwiesen hat[1]), ist überhaupt jeder Schriftgelehrte, welcher ein Jünger des Himmelreichs geworden, ähnlich einem Hausherrn, welcher aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringt.

Den Schluss des ganzen Abschnitts, in welchem Jesus sich von den schriftgelehrten Gegnern abwendet und mit dem Volke verkehrt, bildet die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret Mt. 13, 53—58, wo er noch ohne allen Anstoss des Erzählenden von seinen Landsleuten als des Zimmermanns Sohn bezeichnet wird, und wo sich keine Spur von der Geburt in Bethlehem findet.

Der ganze Abschnitt stellt, abgesehen von einiger Freiheit in 12, 10—12, nach Ausscheidung von 12, 7. 17—45. 13, 1. 10—23. 34 43. 49—52, treu die Grundschrift dar.

---

1) Nicht, wie Meyer will, wegen des Verständnisses der *βασ. τ. οὐρ.*, welches die Jünger als Lehrer haben müssen, eher, wie de Wette meint: weil ich gezeigt habe, wie man in Parabeln reden muss.

Diese lag dem Evangelisten wohl schon in griechischer Sprache vor, weis't aber 13, 25 f. (ζιζάνια). 33 (σάτα) mindestens auf eine aramäische Ursprache der Rede zurück.

6. Eine neue Zurückziehung Jesu enthält das 14. Capitel, welches reine Zuthat unsers Evangelisten ist. Die Meinungsäusserung des Tetrarchen Herodes, Jesus sei am Ende der von den Todten erweckte Täufer Johannes, giebt Anlass zu der nachträglichen Erzählung von dessen Enthauptung (14, 1—11). Aber nicht, wie man erwarten sollte, an jene Meinungsäusserung, sondern an die frühere Enthauptung wird V. 12. 13 die Entweichung Jesu angeknüpft, welchem die Jünger des Johannes nach der Bestattung ihres Meisters Nachricht bringen. Der Schlüssel für diese eigenthümliche Anknüpfung ist jedoch nicht, wie man zuversichtlich behauptet hat [1], in einer Abhängigkeit von Marcus zu suchen, sondern liegt bei Matthäus selbst vor in dem Verhältniss der neuen Bearbeitung zu einer vorgefundenen Grundschrift. Ferner wird in der Wüste, wohin das Volk Jesu nachfolgt, die Speisung der Fünftausend erzählt (14, 14—21). Dieselbe ist, verglichen mit der Speisung der Viertausend, offenbar der spätere Bericht. Denn, weil in den umliegenden Flecken Brod zu finden ist (V. 15), erscheint die Speisung schon weniger als Nothhülfe, mehr als blosser Beweis der Wunder-

---

1) So nach Wilke's Vorgang namentlich Volkmar (Religion Jesu S. 377), wogegen ich auf meine Darlegung in den Evangelien S. 84 f., in den theol. Jahrbb. 1857. S. 408 f., auch auf Keim (geschichtl. Christus. 3. Aufl. S. XV) verweise. Die Fuge, welche bei Matthäus noch erkennbar ist, wird bei Marcus schon ausgeglichen. Derselbe lässt nämlich 6, 29. 30 nicht mehr die Johannes-Jünger, sondern die vorher (6, 12. 13) wirklich ausgesandten Apostel zu Jesu zurückkehren, ihm alles, was sie gethan und gelehrt hatten, melden und diesen dann nicht wegen des Herodes, sondern wegen der übergrossen Volksmenge in die Einsamkeit zurückkehren (6, 31). Alles, was den Herodes und den Täufer Johannes betrifft, wird hier schon als eine blosse Episode zurückgestellt, so dass bei Lucas (9, 7—10) um so mehr nur die nackte Meinungs-Aeusserung des Herodes und die blosse Zurückziehung Jesu nach der Rückkehr der Apostel übrig bleibt.

macht. Noch gesteigerter ist das Wunder des Seewandelns 14, 22—33, wo die Einschaltung in unserm Evangelium augenfällig ist. V. 33 wird ja schon allen Jüngern in dem Ausrufe ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ die Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu abgenöthigt, welche doch 16, 13 f. erst als eine ganz neue Erkenntniss des Petrus erscheint[1]). Der Urheber dieser Einschaltung, welche das Neue der erst dem Petrus aufgegangenen Erkenntniss vorwegnimmt, kann schlechterdings nur unser Evangelist sein, welcher die Gottessohnschaft Jesu durch die übernatürliche Erzeugung schon in die menschliche Entstehung desselben hinaufgerückt hat. Woher hat der Evangelist nun aber das Seewandeln Jesu? Ich meine: ganz einfach aus der ältern Darstellung selbst, welche er überarbeitete. Auch auf die zweite, offenbar ältere Speisungs-Geschichte folgt 15, 39 eine Seefahrt nach dem Gebiete Magadan. Diese der Speisung folgende Seefahrt, welche unser Bericht 14, 34 nach der Landschaft Gennezaret gerichtet werden lässt, konnte recht gut den Rahmen hergeben, in welchen der einmal in Wundererzählung begriffene Evangelist etwas Aehnliches wie den Seesturm 8, 24 (vgl. 14, 24), nur ein noch grösseres Wunder als dessen Stillung, nämlich ein Wandeln Jesu auf dem See, welches Petrus wegen der Schwäche seines Glaubens nicht nachmachen konnte, hineinzeichnete. Woher anders hat denn der Evangelist auch die

---

1) Diese schon in meinem Werke über die Evangelien (S. 85) gemachte Wahrnehmung wird keineswegs beseitigt durch die Art, wie Hr. Pfarrer Held, Versuchung und Verklärung Jesu (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1866, IV, S. 390 f.) beide Stellen vereinbart. Petrus, welcher hier nicht mit den übrigen Jüngern ἐν τῷ πλοίῳ war, sondern mit dem Herrn εἰς τὸ πλοῖον steige, soll wohlweislich ausgeschlossen werden, um die Ehre des vollern Bekenntnisses 16, 16 Jesu als des Christus, des bestimmten, einzigartigen Sohns, zu behalten, auch durch den „lebendigen" Gott an den Unterschied des einigen wahren Gottes von den todten Götzen der Heiden zu erinnern, bereits, wenn auch nur dunkel, das Bewusstsein auszudrücken, dass Jesus der Heiland der ganzen Welt, auch der Heiden sei. Da ist in dieses Bekenntniss aller Jünger zu wenig, in das des Petrus zu viel hineingelegt.

Krankenheilungen in der Landschaft Gennezaret 14, 35. 36, als aus den Krankenheilungen vor der ältern Speisungs-Geschichte 15, 29—31, welche er hier nachgeholt und gleichfalls gesteigert hat[1])? Ich sehe daher gar keine Nöthigung, dem Evangelisten, dessen Grundansicht 14, 33 unverkennbar durchblickt und der ganzen Steigerung des Wunders zu Grunde liegt, noch eine besondre Quellenschrift zuzuschreiben[2]). Selbst wenn man solche Quellenschrift annehmen wollte, würde der Evangelist dieselbe frei verarbeitet haben.

7. In der Grundschrift selbst führt uns erst der Abschnitt Mt. 15, 1—16, 12 weiter. Nachdem Jesus mit den Pharisäern in Galiläa schon gebrochen hat (12, 14—16), treten 15, 1 Schriftgelehrte und Pharisäer aus Jerusalem, aus der Hauptstadt des Judenthums selbst auf und rügen an den Jüngern Jesu die Unterlassung des Händewaschens als Ueber-

1) Schon die blosse Berührung der Quaste des Gewandes Jesu soll geheilt haben (14, 36), nur ohne solche Vermittelung durch den Glauben, wie bei der Blutflüssigen (9, 20).

2) Darin mit mir ganz einverstanden, dass eine doppelte Speisung weder für die Wirklichkeit noch für die ursprüngliche Darstellung denkbar ist, will Strauss doch die Verdoppelung nicht mit mir auf unsern Evangelisten selbst, sondern schon auf seine Quellenschriften zurückführen. Der erste Evangelist habe, wie der Sammler des Pentateuchs das Manna-Wunder (2 Mos. 16. 4 Mos. 11), dieselbe Speisungs-Geschichte in zwei verschiedenen Quellen mit etwas abweichenden Umständen und in verschiedenem Zusammenhange vorgefunden, um dieser Abweichung willen aber die doppelte Erzählung derselben Geschichte für zwei Geschichten genommen und arglos neben einander gestellt (L. J. f. d. d. V. S. 490). Diese Verdoppelung der Quellen will Strauss desshalb annehmen, weil er nicht im Stande sei, sich vorzustellen, dass der Ueberarbeiter „rein aus dem Seinigen" eine zweite Speisung hinzugefügt haben sollte (ebdas. S. 116). Allein „rein aus dem Seinigen" lasse ich den Evangelisten, welcher nur verschiedene Stoffe der Grundschrift steigernd verarbeitet, hier ebenso wenig als 12, 22—46 die gesteigerte Speisung hinzufügen. Ich könnte sogar eine doppelte Bearbeitung der Grundschrift unserm Evangelisten schon vorliegen lassen, wenn nicht in dieser Erzählung gar zu deutlich die Eigenthümlichkeit des Evangelisten hervorträte. Vgl. auch J. H. A. Michelsen, het Evang. van Markus. I. Amstd. 1867. p. 48.

schreitung der Ueberlieferung. Jesus hält ihnen dagegen V. 4 an dem Gebote der Elternliebe[1]) den Widerspruch ihrer Ueberlieferung gegen Wort und Gebot Gottes und ihre Heuchelei vor. Daher die scharfe Anrede V. 7—9: *ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.* So gewiss bei dieser Anführung von Jes. 29, 13[2]) die LXX[3]), deren Zusatz *μάτην* der Evangelist beibehält, mit unverkennbarer Freiheit benutzt sind, so ist doch am Schluss eine Abweichung von den LXX zu bemerken, welche sich dem „gelernten Menschengebote" des Urtextes annähert. Diese Berührung mit dem Urtexte ist entweder aus einer aramäischen Urschrift des Evangelium bei deren griechischer Uebertragung stehen geblieben, oder, was ich vorziehe, an dem griechischen Wortlaute angebracht, um die Ueberlieferung der Schriftgelehrten und Pharisäer als reine Menschen-Satzung dem Gebote Gottes (V. 3. 6) gegenüberzustellen. — Nach dieser Abweisung der Schriftgelehrten und Pharisäer aus Jerusalem belehrt Jesus das Volk, dass nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen verunreinigt, sondern das, was von dem Munde ausgeht (15, 10. 11). Und als man ihn an die Pharisäer erinnert, welche an dem Worte

---

1) 2 Mos. 20, 12 כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ, LXX *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου* (Al. om. *σου*). 21, 17 וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת, LXX *ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ τελευτήσει θανάτῳ* (Al. *θανάτῳ τελευτάτω*). Mt. 15, 4 *ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ* (nach den LXX) *μητέρα θανάτῳ τελευτάτω* (auch nach den LXX cod. Al.).

2) Im Urtext יַעַן כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כִּבְּדוּנִי וְלִבּוֹ רִחַק מִמֶּנִּי וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה.

3) *Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἐν* (Al. om. *ἐν τῷ στόμ. αὐτοῦ καὶ ἐν*) *τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.*

Anstoss genommen haben, stellt er diese als eine Pflanzung, welche der himmlische Vater nicht gepflanzt[1]), als blinde Führer des blinden Volks dar (15, 12—14). Alles dieses muss der Evangelist hier schon vorgefunden haben, wie denn V. 14 nicht bloss durch 23, 16 (*ὁδηγοὶ τυφλοί*), sondern auch durch Paulus[2]) bezeugt ist. Aber die Erklärung des einfachen, selbstverständlichen Gleichnisses für die Jünger (V. 15—20) erinnert ganz an die Weise des Evangelisten und wird wohl dessen Zuthat sein[3]).

Einer der ältesten und ursprünglichsten Bestandtheile des ganzen Evangelium ist die Erzählung von dem kananäischen Weibe Mt. 15, 21—28. Da zieht Jesus auf das heidnische Gebiet von Tyrus und Sidon. Ein kananäisches Weib geht aus von jenem Gebiete und ruft den Sohn David's um Erbarmen an für ihre besessene Tochter. Jesus antwortet nicht (V. 23). Die Jünger bitten ihn, das Weib zu entlassen, weil sie hinter ihnen her ruft. Jesus antwortet V. 24: er sei nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Dennoch fällt das Weib vor Jesu nieder und bittet ihn um Hülfe (V. 25). Noch einmal antwortet Jesus abweisend: es sei nicht erlaubt, das Brod der Kinder (d. h. der Juden, vgl. 8, 12. Röm. 9, 4) zu nehmen und den Hündlein (d. h. den Heiden, vgl. 7, 6) vorzuwerfen (V. 26). Auch durch diese Abweisung lässt sich das Weib nicht irre machen, sondern knüpft an die Erwähnung der Hündlein an und sagt: „Ja, Herr (d. h. es ist doch erlaubt, das Brod der Kinder den

---

1) Mt. 15, 13 kann ich nicht mit Meyer auf die Lehre der Pharisäer als solche, wogegen 23, 3, sondern nur, wie schon in meinen Evangelien S. 86, in Einklang mit de Wette, Bleek u. A. auf die Pharisäer selbst und persönlich beziehen, wofür ja auch das Folgende spricht.

2) Röm. 2, 19 *πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν*.

3) Bei dem Unreinen, was aus dem Herzen hervorgeht (V. 19), schliesst sich die Aufzählung *φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*, ebenso wie 5, 21 f 19, 18, an die Ordnung der Gebote 2 Mos. 20, 13 f. im Urtext und in cod. Al. (nicht Vat.) an.

Hündlein vorzuwerfen); denn auch die Hündlein essen von den Brosamen, die von ihrer Herren Tische fallen" (V. 27). Nun erst geht Jesus von seinem particularistischen Grundsatze ab und sagt: „Weib, gross ist dein Glaube, dir geschehe, wie du willst." Die Tochter ward geheilt von dieser Stunde an. Erst durch seinen rührenden und demuthsvollen Glauben hat das heidnische Weib Jesum bewogen, von seinem jüdisch-particularistischen Grundsatz eine Ausnahme zu machen [1]). Und wenn diese Erzählung Jesum auf der einen Seite als den treuen Sohn seines Volks darstellt, so zeigt sie auf der andern Seite doch auch das ächt menschliche Herz, welches in seiner Brust schlug. Wie ganz anders verhielt sich Jesus aber von vorn herein gegen den heidnischen Hauptmann zu Kapernaum! Da machte nicht Jesus selbst irgend eine Schwierigkeit, welcher vielmehr auf die blosse Meldung des heidnischen Hauptmanns hin gleich bereit war, den kranken Sohn zu heilen, ja es nicht einmal zur Bitte kommen liess (8, 7); wohl aber machte der Hauptmann Schwierigkeit, indem er sich nicht werth erklärte, dass Jesus unter sein Dach komme (8, 8). Da erwähnte Jesus wohl auch Israel, aber nicht so, wie wenn er allein zu dessen verlorenen Schafen gesandt wäre, sondern so, dass er in ganz Israel solchen Glauben, wie bei dem Heiden, nicht gefunden habe. Da erwähnte er wohl auch die Kinder, welchen das Messias-Reich mit seiner Sättigung zuerst angehöre, aber gar nicht so, wie wenn diese Sättigung den jüdischen Kindern des Reichs mit Ausschluss der hündischen

1) Auf alle Fälle verwerflich ist die Ansicht, welche Baur (NTliche Theologie S. 120), wenn auch nur als Vermuthung, ausspricht, die Härte Jesu gegen die kananäische Frau könne auch bloss den Zweck gehabt haben, den Glauben der Frau zu erproben. Schon von vorn herein ist diese Ansicht unmöglich, weil Jesus ja nicht zu der Frau, sondern zu denselben Jüngern, welche er 10, 5. 6 auf denselben Wirkungskreis beschränkt, den Grundsatz ausspricht: er sei nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Auch verliert die ganze Erzählung ihre Kraft, wenn Jesus nicht ernstlich geredet haben sollte.

Heiden angehörte, sondern vielmehr so, dass viele Heiden in das Himmelreich eingehen, die Söhne des Reichs aber verstossen werden sollen in die äusserste Finsterniss (8, 11. 12). Hätte Jesus alles dieses schon vorher bestimmt erklärt, so wäre es schlechterdings unbegreiflich, wie er späterhin noch eine Heidin, welche ihn um Erbarmen über ihre Tochter anfleht, ohne Antwort lassen, dann den Jüngern seine ausschliessliche Sendung an Israel erklären, endlich dem Weibe das Brod der Kinder für hündische Heiden abschlagen kann. Der Faden einer einheitlichen Darstellung reisst hier unerbittlich entzwei und ist von Keim nur ganz unhaltbar wieder zusammengeknotet worden[1]). Beide Erzählungen verhalten sich offenbar so zu einander, dass jene das gesteigerte Nachbild, diese das alterthümliche Vorbild ist. Beidemal eine heidnische Person, welche Jesum um Heilung ihres Kindes bittet, beidemal gewährt Jesus die Heilung aus der

---

1) Die geschichtliche Würde Jesu, Zürich 1864, S. 17 Anm.: Mochte sich eine Zeit lang Jesu Missionsgedanke auf sein Volk zusammenschnüren, weil nur Israel hoffte, wartete, und weil Israel wie ein Wurm vom Heidenthum zertreten war: von Anfang an war sein letzter Horizont erhabener, menschheitlich weiter, als seine fixe, klare Reflexion, sein Horizont hiess einfach Himmel und Erde, Salz der Erde, Licht der Welt, und unter den Stimmen der Propheten, im frühzeitigen Anblick heidnischer „Religion," in der verwunderten Begegnung mit heidnischem Glauben, im tragischen Bruch mit jüdischem Unglauben habe Jesus zuletzt hell genug an ein Reich Gottes durch die Längen und Breiten der Menschheit geglaubt. So sei ihm aus den gröbern Formen des davidischen Messiasreichs auf allen Puncten die hehre, verklärte Gestalt des menschlichen Geistesreichs gestiegen. Wie die Evangelien diese Annahme gegen jeden Zweifel „erzwingen," haben wir oben gesehen. Noch bei dem kananäischen Weibe steht Jesu der Grundsatz ausschliesslicher Sendung für Israel fest, von welchem er wegen des grossen Glaubens der Heiden bloss eine Ausnahme macht (15, 28). Wie darf also Keim darüber klagen, man sei ihm die Antwort auf die Thatsache schuldig geblieben, dass im zweiten Theile des Evangelium der entschiedene Particularismus nicht mehr auftrete! Wie darf er Mt. 19, 28 als nichts beweisend bei Seite schieben! Uebrigens verweise ich auf das oben (zu Mt. 8, 5—13) Bemerkte.

Ferne, aber hier noch lediglich als Ausnahme von dem feststehenden Grundsatze alleiniger Sendung an Israel und ausschliesslicher Bestimmung des messianischen Heils für die Juden, dort schon ohne alle solche Beschränkung und mit Hinweisung auf den Eintritt einer gläubigen Heidenwelt anstatt der ungläubigen Juden. Der heidnische Glaube ist hier noch Ausnahme, dort schon Regel geworden.

Wie wir also in der Erzählung von dem kananäischen Weibe nachträglich das ältere Urbild der Erzählung von dem heidnischen Hauptmann gefunden haben, so finden wir Mt. 15, 29—38 auch die ältere Speisungs-Geschichte, die der Viertausend. Auf dem Berge am galiläischen See heilt Jesus allerlei Kranke, welche das Volk zu ihm bringt, und dieses Volk preis't, verwundert über die redenden Stummen, die gesund gewordenen Krüppel, die wandelnden Lahmen und die sehenden Blinden, den Gott Israels (15, 29—31). Derselbe Ausdruck, welchen wir in der Grundschrift selbst 9, 8. 33 gefunden haben, auch ganz in dem allmäligen Fortschritt der ältern Darstellung[1]), wogegen nach so allgemeinen Krankenheilungen, wie sie die spätere Ueberarbeitung erzählt hat[2]), die Verwunderung des Volks kaum noch begreiflich sein würde. Diese Volkshaufen sind es nun, für welche Jesus durch eine wunderbare Speisung sorgen muss. Denn drei Tage lang warten sie schon bei ihm, haben nichts zu essen, und ohne Speisung kann Jesus sie nicht entlassen, damit sie nicht auf dem Wege verschmachten, in der Wüste lässt sich aber die ausreichende Speisung sonst nicht beschaffen (15, 32. 33). Da segnet Jesus den geringen Speise-Vorrath der Jünger, 7 Brodte und wenige Fischlein, welche er mit Danksagung bricht und den Jüngern giebt zur Austheilung an das Volk (V. 36). So werden alle, 4000 Männer ohne Weiber und Kinder, gesättigt, und es bleiben gar noch 7 Körbe voll Brocken übrig. Dann entlässt Jesus das Volk

1) Vgl. Mt. 8, 2—4. 14—16. 9, 8. 31. 33. 12, 15, auch 11, 5.

2) Vgl. Mt. 4, 23—25. 9, 35. 14, 35. 36.

und setzt zu Schiff über nach Magadan (15, 32—39). Diese Speisungs-Geschichte ist darin ursprünglicher als die vorhergehende, dass sie das Wunder durch ein dringendes Bedürfniss veranlasst werden lässt. Die ältere Darstellung, welcher diese Erzählung angehört, weiss aber noch nicht das Geringste von einem vorhergehenden Speisungs-Wunder, weil die Einwendung der Jünger V. 33, woher man in der Wüste so viel Brod für das Volk schaffen könne, ganz unbegreiflich sein würde, wenn dieselben schon einmal eine wunderbare Speisung mitgemacht hätten [1]).

Auch in der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer (16, 1 — 4) finden wir noch den ältern Bericht des Mt. 12, 38 f. vorweggenommenen Vorgangs. Dass Pharisäer und Sadducäer sich gegen Jesum vereinigten, kann mich nicht befremden. Dieselben fordern hier Jesum auf, ihnen ein Zeichen „vom Himmel" zu zeigen, was gewiss ursprünglicher ist, als das blosse Zeichen Mt. 12, 38. Denn namentlich am Himmel erwarteten die Juden die Zeichen der messianischen Zeit [2]), und am Himmel soll nach Mt. 24, 30 das Zeichen des Menschensohns bei seiner herrlichen Wiederkunft erscheinen. Desshalb geht Jesus denn auch in seiner Antwort von den Erscheinungen des Himmels aus, dessen Antlitz man wohl zu beurtheilen vermöge, während man die Zeichen der Zeiten nicht erkenne. Auch darin ist unser Bericht ursprünglicher, dass er das Zeichen des Propheten Jonas, welches dieses Geschlecht allein erhalten soll, noch in seiner Einfachheit stehen lässt, ohne schon die Beziehung auf die Auferstehung (12, 40) auszuführen.

Anders muss man urtheilen über Mt. 16, 5—12, wo die

---

1) Den eigentlichen Sinn der Speisung hat Strauss (L. J. f. d. d. V. S. 496 f.) nicht bloss in einer Nachbildung ATlicher Vorbilder, namentlich des Manna-Wunders 2 Mos. C. 16 und der Speisung des Elisa 2 Kön. 4, 42 f. (wo auch etwas übrig bleibt), sondern auch in einem Wiederscheine des christlichen Abend- und Liebes-Mahls gefunden.

2) Vgl. Joel 3, 3 f. 4 Esr. 5, 1 f. 6, 12 f. 20 f. 9, 1 f. 13, 32.

Erwähnung der doppelten Speisungs-Geschichte V. 9. 10 ohne weiteres auf den Evangelisten als Bearbeiter des Ganzen hinweis't. Hier fragt es sich, ob überhaupt noch etwas der Grundschrift angehören kann. Wir lesen zuerst, dass die Jünger, als sie auf das jenseitige Ufer kamen, vergessen hatten, Brodte zu nehmen [1]). Diese nachträgliche Bemerkung soll lediglich das folgende Missverständniss der Jünger erklären. Denn als Jesus V. 6 die Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer warnt, denken diese daran, dass sie keine Brodte mitgenommen haben, und Jesus rügt ihr Missverständniss, da sie schon aus den beiden wunderbaren Speisungen hätten ersehen sollen, dass er nicht wirkliche Brodte gemeint habe. Nun erst verstanden die Jünger, dass Jesus sie nicht vor Brod und Sauerteig, sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer gewarnt habe. Ein wunderliches Missverständniss des leicht verständlichen Ausdrucks, welches ganz danach aussieht, erst eine authentische Erklärung des Christus-Worts, wie unser Evangelist dergleichen liebt [2]), veranlassen zu sollen. Da nun der Evangelist hier jedenfalls V. 9. 10 hinzugefügt hat, andrerseits dem einfachen Christus-Worte V. 6 seine Erklärung zu geben bemüht ist, so werden wir schwerlich irren, wenn wir V. 6 als ein vorgefundenes Wort Jesu an die Jünger [3]), V. 5. 7—12 als Commentar des Evangelisten betrachten. Unmittelbar an die Abfertigung der Pharisäer und Sadducäer mit ihrer Forderung eines Zeichens vom Himmel (V. 1—4) wird sich die Warnung der Jünger vor dem Sauerteige derselben (V. 6) angeschlossen haben.

---

1) Mt. 16, 5 *καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν.* Da denkt man doch am einfachsten mit Fritzsche an die vorhergehende Ueberfahrt und fasst *ἐπελάθοντο* plusquamperfectisch, vgl. 14, 3. Von einer neuen Ueberfahrt, welche Meyer annimmt, steht bei Matthäus nichts da.

2) Vgl. Mt. 13, 10—23. 36—43. 49. 50. 15, 15—20.

3) Etwa in der Art: *τοῖς δὲ μαθηταῖς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· Ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.*

In diesem ganzen Abschnitte brauchen wir also bloss 15, 15—20. 16, 5. 7—12 als Zuthaten auszuscheiden, um den ursprünglichen Zusammenhang der Grundschrift aufzufinden.

8. Eine neue Wendung der evangelischen Geschichte bezeichnet der Abschnitt Mt. 16, 13—17, 27, welcher ebensowohl das wahre Wesen Jesu aufschliesst als auch die Aussicht auf sein nahes Leiden eröffnet.

Zunächst wird Mt. 16, 13—20 das Bekenntniss Simon's erzählt. Auf dem Gebiete von Cäsarea Philippi fragt Jesus die Jünger, für wen die Leute des Menschen Sohn halten. Sie antworten: Die Einen für Johannes den Täufer (vgl. 14, 2), Andre für Elias, noch Andre für Jeremias oder einen der Propheten. Da fragt Jesus: wofür die Jünger selbst ihn halten (V. 15). Und nun antwortet Simon Petrus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (V. 16). Wegen dieser Antwort preis't Jesus den Simon, dessen Beiname *Βαριωνᾶ* eine ungenaue Wiedergabe des ursprünglichen בַּר יוֹחָנָן im Hebräer-Evangelium (p. 16, 14) ist, desshalb selig, weil nicht Fleisch und Blut (d. h. Menschen, vgl. Sir. 14, 18. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12), sondern der Vater im Himmel diese Offenbarung gegeben hat. Den Simon erklärt Jesus für den Felsen (*Πέτρος* = *Κηφᾶς*, כֵּיפָא), auf welchen er seine Kirche bauen will, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Ihm wird er die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was er binden oder lösen, d. h. gebieten oder gestatten wird auf der Erde, das wird gebunden oder gelös't sein im Himmel. Diese neue Erkenntniss Jesu als des Christus sollen die Jünger niemandem kund thun. — In welchem Sinne nun aber Jesus Messias sein wollte, lehrt die folgende Eröffnung über die Nothwendigkeit seines Leidens (16, 21—23). Sobald Jesus seinen Jüngern als der Messias bekannt ist, thut er ihnen auch kund, dass er nach Jerusalem hinweggehen, dort vieles von den Obern des Judenthums erleiden und am dritten Tage auferweckt werden muss. Diese Eröffnung über das Leiden des Messias geht so völlig über

den jüdischen Begriff hinaus, dass Petrus sich durch seine abwehrende Zurede die harte Rüge Jesu zuzieht. — Die folgenden Worte Jesu über die Nachfolge der Selbstverleugnung und Uebernahme des Kreuzes bewegen sich wieder in jenem Doppelsinne von ψυχή (Leben und Seele), welcher wohl in dem semitischen Sprachgebiete zu Hause ist (vgl. 6, 25. 26. 10, 39), und stellt die herrliche Wiederkunft des Menschensohns noch vor dem Absterben aller anwesenden Jünger in Aussicht[1]).

Von dieser herrlichen Wiederkunft des Menschensohns bietet sofort ein Vorspiel die Verklärung Mt. 17, 1—10. Nach sechs Tagen — man möchte fast an einen Sabbat denken — nimmt Jesus die drei hervorragenden Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. 26, 37), und bringt sie insgeheim auf einen hohen Berg hinauf. Da wird er vor ihnen verwandelt, sein Antlitz glänzt wie die Sonne, und seine Gewande werden weiss wie das Licht. Moses und Elias erscheinen und unterreden sich mit ihm. Ergriffen von der herrlichen Erscheinung, sagt Petrus zu Jesu: „Herr, hier ist gut sein, wenn du willst, werde ich hier drei Hütten bauen, für dich eine, für Moses eine und für Elias eine" (V. 4). Als er noch redet, da beschattet sie eine lichte Wolke, und eine Stimme vom Himmel sagt: „dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, auf ihn höret"[2]). Diese Him-

---

1) Mt. 16, 28 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν· εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ) sollte man nicht umdeuten, sondern vielmehr als einen Beweis des höhern Alters unsers Evangelium freudig begrüssen. Als alle Apostel schon verstorben waren, zur Zeit Trajan's und später konnte niemand mehr so schreiben. Nur bis an die Zeit des Quadratus, welcher dem Kaiser Hadrian eine Schutzschrift für die Christen übergab, reichten die von Jesu Geheilten und Auferweckten, vgl. Euseb. KG. IV, 3, 2 ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.

2) Mt. 17, 5 οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (ganz wie 3, 17, s. o. S. 321, Anm. 3)· ἀκούετε αὐτοῦ (vgl. 5 Mos. 18, 15).

melsstimme hat nur das „auf ihn höret," was an die bekannte mosaische Stelle 5 Mos. 18, 15 erinnert, vor der frühern Himmelsstimme bei der Taufe (Mt. 3, 17) voraus und soll Jesum offenbar als den durch Moses verheissenen Propheten den drei hervorragenden Jüngern beglaubigen. Den drei Jüngern gehen hier die verklärten Gestalten Jesu, seines alten Zeugen Moses, dessen „Himmelfahrt" dem Evangelisten schon bekannt war [1]), und des wirklichen Elias, dessen Himmelfahrt schon das Alte Test. berichtet hatte (2 Kön. 2, 11 f.), zur Seite. Jesus wird, wenigstens vor drei auserwählten Jüngern, schon jetzt aufgenommen in die Gemeinschaft der zum Himmel erhobenen Häupter der Offenbarungs-Religion [2]). Als Jesus daher die zu Boden gefallenen und sich sehr fürchtenden Jünger wieder aufgerichtet und ermuthigt hat, gebietet er ihnen bei dem Herabsteigen von dem Berge, niemandem das Gesicht kund zu thun, bis des Menschen Sohn von den Todten auferweckt sei (V. 9). Natürlich. Sie haben ja so eben das vollkommene Vorspiel seiner Auferstehung und der auf sie folgenden Verklärung gesehen.

So aufgefasst, ist die Verklärung Jesu nicht bloss ein Nachbild der mosaischen Geschichte 2 Mos. 24, 1 f. 34, 29 f., wie sie **Strauss** vorwiegend aufgefasst hat [3]), sondern eine

1) Vgl. mein Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. I. p. 96 not. 4. Auch Josephus Ant. IV, 8, 48.

2) Wir haben überhaupt an die Begleitung zu denken, mit welcher man den Messias, so lange er noch im Himmel weilt, vorzustellen pflegte, vgl. Dan. 8, 15 f. 10, 5 f. 12, 5. 7 (und dazu meine jüdische Apokalyptik S. 47 f.). 4 Esr. 6, 26. 7, 28. 13, 52 (dazu meine jüdische Apokalyptik S. 195).

3) L. J. f. d. d. V. S. 518 f.: „Der Schauplatz der ATlichen und der NTlichen Scene ist ein Berg: dort der Sinai, hier, wie auch sonst in der evangelischen Geschichte, ein ungenannter, der aber, wie jener in der Versuchungs-Geschichte, als ein hoher Berg bezeichnet wird. Der Personen, die Jesus zu näherer Anschauung dessen, was daselbst mit ihm vorgehen sollte, mit sich nimmt, sind es drei, der uns wohlbekannte engere Ausschuss des Apostel-Collegiums: wie Moses auf den Berg ausser den 70 Aeltesten noch besonders die drei Männer Aaron,

eigenthümliche Zuthat des Evangelisten, welcher zu einer Zeit, als schon die meisten Apostel gestorben waren, der feierlichen Versicherung Jesu Mt. 16, 28, dass einige von den Anwesenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen gesehen in seinem Reiche, diese geschichtliche Erläuterung hinzufügte. Dass wir hier eine Einschaltung des Evangelisten vor uns haben, folgt allerdings, wie ich jetzt sehe, aus dem gleich Folgenden[1]). Nicht mit Rücksicht auf Elias, der so eben vor ihnen erschienen war, sondern mit Rücksicht auf das Wort Jesu Mt. 16, 28, dass einige von ihnen, ohne den Tod zu schmecken, des Menschen Sohn werden kommen sehen in seinem Reiche,

---

Nadab und Abihu mit sich genommen hatte (2 Mos. 24, 1. 9). An die vorhergehenden Ereignisse wird die evangelische Erzählung durch die Zeitbestimmung: nach sechs (bei Lucas acht) Tagen angeknüpft, wie es von Moses hiess, nachdem die Wolke sechs Tage lang den Berg bedeckt hatte, sei er am siebenten von Jehova in dasselbe hineingerufen worden (2 Mos. 24, 16). Auch was auf die Bergscene beiderseitig folgt, hat einige Aehnlichkeit. Wie Moses nach jener Berufung mit den drei Männern, der die Dreimänner-Begleitung Jesu nachgebildet ist, vom Berge kommt (von der Verklärung seines Angesichts ist freilich erst später die Rede), ist das Erste, was ihm aufstösst, der Anblick des um das goldene Kalb tanzenden Volks, und seine erste Gemüths-Bewegung der Zorn über die Unfähigkeit seiner zurückgelassenen Stellvertreter (2 Mos. 24, 14), von denen Aaron sogar zur Fertigung des Götzenbildes behülflich gewesen war (2 Mos. 32, 15 f.). Als Jesus vom Berge kommt, ist sein erster Anblick der besessene Knabe, und seine erste Empfindung der Unwille über die Unfähigkeit seiner Jünger, den Dämon zu bannen" u. s. w. Die lichte Wolke ist gleichfalls ein der mosaischen Geschichte entnommener Zug (vgl. 2 Mos. 19, 16. 24, 16. 18 u. ö.). Nur das ist auf Seiten Jesu schon ein Mehr, dass ausser dem Angesicht auch seine Kleider glänzend werden, ganz besonders aber, dass er zwar einerseits als Verklärter ganz an die Stelle des Moses tritt, dieser nun aber andrerseits ihm mit Elias in untergeordneter Stellung, fast wie die zwei begleitenden Engel dem Jhvh in der Geschichte des Abraham, zur Seite tritt.

1) Vgl. Köstlin, synopt. Evv. S. 75 f., Strauss L. J. f. d. d. V. S. 520. Die „Naivität" des ersten Evangelisten besteht aber auch hier in seiner eigenen Zuthat zu der ältern Darstellung.

wanden die Jünger 17, 9 ein: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;* Da ihnen die nahe Erscheinung des Menschensohns in seinem Reiche verheissen worden ist, fragen die Jünger, warum denn die Schriftgelehrten sagen, Elias müsse zuvor kommen [1])? Jesus antwortet Elias sei ja schon gekommen, ohne die gebührende Aufnahme zu finden, so müsse auch des Menschen Sohn zunächst leiden, was die Jünger auf Johannes den Täufer hinwies (17, 10—13). Gewiss hat der Evangelist auch mit Rücksicht auf diese folgende Erörterung die Erscheinung des Elias eingeschaltet [2]). Wahrscheinlich hat er in dem aramäischen Evangelium (p. 16, 15—17) eine Verzückung Jesu selbst auf den grossen Berg Tabor vorgefunden [3]).

Als Jesus sodann wieder zu dem Volke kommt, hat er den Mangel von Glaubenskraft an seinen Jüngern zu rügen. Ein Mann fleht ihn um Erbarmen über seinen mondsüchtigen Sohn an, welchen die Jünger nicht zu heilen vermochten [4]). Daher mit Beziehung auf die Jünger der Ausruf Jesu über das ungläubige und verkehrte Geschlecht, und nach der Austreibung des Dämon die ausdrückliche Erklärung für die Jünger, dass sie denselben wegen ihres Unglaubens nicht aus-

---

1) Vgl. Mal. 3, 1 f. 23. 24. Sir. 48, 10 f. Mt. 11, 14, Justin Dial. c. Tr. Jud. c. 8 p. 226, wo der Jude Tryphon sagt: *Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.*

2) Dass Jesus hier über Moses und Elias gestellt wird, ist das Wahre an der Erörterung von Heldā (a. a. O. S. 394 f.), welchem ich jedoch darin nicht folgen kann, dass nach der Himmelsstimme Mt. 17, 5 den Heiden Gesetz und Propheten gar nicht mehr auferlegt werden können.

3) Dafür spricht der eigenthümliche Gebrauch des *ἀναφέρειν* von Personen, welcher Mt. 17, 1 wiederkehrt.

4) Dass Jesus eben erst (bei der Verklärung) die Mehrzahl der Jünger verlassen habe, folgt nicht nothwendig aus Mt. 17, 16, da der Vater sich auch bei andrer Gelegenheit an die Jünger gewandt haben kann.

entreiben vermochten, nebst dem Ausspruch über die Berge versetzende Kraft des Glaubens[1]) und die Bösartigkeit dieser Dämonen-Art, welche nur mit Gebet und Fasten auszutreiben ist (Mt. 17, 14—21). Das erforderliche Beten und Fasten[2]) setzt nicht nothwendig gerade die Verklärungs-Geschichte voraus.

Der stetige Fortschritt der Darstellung wird weiter unterbrochen durch die zweite Vorhersagung des Leidens, als Jesus mit den Jüngern in Samarien wandelt, welche die Jünger sehr betrübt (Mt. 17, 22. 23). Wozu nach der bestimmten Vorhersagung 16, 21 wieder eine solche, welche kaum etwas Neues bringt? Es kommt auf dieses kurze Stück nicht viel an; aber nach allem Anschein ist es erst eine Einschaltung des Evangelisten, welcher das bevorstehende Leiden nicht genug vorhergesagt werden lassen konnte, daher auch noch einmal auf dem Wege nach Jerusalem (20, 17—19) die Vorhersagung wiederholt.

Dagegen müssen wir die Erzählung von dem Stater im Maule des Fisches Mt. 17, 24 — 27 zu den ältesten und ursprünglichsten Bestandtheilen des ganzen Evangelium rechnen. Die Ungunst, welche diese Erzählung gefunden hat, rührt nur daher, dass man früher überhaupt das Wunder, sei es in der Behauptung, sei es in der Bestreitung, zur Hauptsache machte. Die geschichtliche Auffassung hält sich dagegen nicht sowohl an die äussere Schale, sondern vielmehr an den innern Kern[3]). Dann ist es die Hauptsache,

---

1) Das Christus-Wort Mt. 17, 20 (vgl. 21, 21) berücksichtigt schon Paulus 1 Kor. 13, 2: καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν.

2) Gebet und Fasten werden gerade so verbunden Luc. 2, 37. Apg. 14, 23. 1 Kor. 7, 5 (recepta), auch Clem. Recogn. IV, 18, Hom. IX, 10.

3) Vgl. Köstlin, synopt. Evv. S. 31, meine Evangelien S. 91 (dazu die Erörterungen in den theol. Jahrbb. 1857, S. 402, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 258 f.; 1861, S. 192) und Strauss, die Geschichte

dass die Tempelsteuer von Jesu eingefordert wird. Diese Tempelsteuer pflegte gerade in dem letzten Monat des jüdischen Kirchenjahrs, etwa am 15—25 Adar, also kurz vor dem Paschafeste im ersten Monat (Nisan) eingefordert zu werden. Und die Bezahlung derselben hatte für die älteste Christenheit wegen der Stellung zum jüdischen Tempel-Cultus Bedeutung [1]. Da giebt denn Jesus dem Simon, als er in (sein eigenes) Haus kommt, den Bescheid, dass die Christen als die Söhne des himmlischen Königs von der Steuer für dessen Tempel an sich frei sind; aber um Aergerniss zu vermeiden, mögen sie dieselbe bezahlen. Dazu giebt Jesus, dessen prophetisches Wissen und Armsein hier wiederkehrt [2], dem Fischer-Apostel Anweisung auf den ersten Fisch, in dessen Maule er den Stater (= 4 Drachmen) für seinen Meister und sich selbst finden wird.

Der ganze Abschnitt Mt. 16, 13—17, 27 enthält also, so weit wir noch nachkommen können, die ursprüngliche Darstellung wenig verändert. Hinzugekommen ist die Verklärung Jesu 17, 1—9 und die zweite Vorhersagung des Leidens 17, 22. 23. Bei dem Vaternamen des Petrus 16, 17 erkennen wir noch deutlich die Abhängigkeit von dem Hebräer-Evangelium, woher auch die doppelsinnige ψυχή 16, 25. 26 stammen mag.

9. Den Beschluss des ganzen galiläischen Abschnitts macht der Rangstreit der Jünger, und was sich von Reden Jesu an ihn anschliesst, C. 18. Nachdem die Jünger in ihrem Meister den Messias kennen gelernt haben, treten sie zu Jesu mit der Frage: wer also der Grösste sein werde im Himmelreiche. Da stellt Jesus ein Kind mitten unter sie als

---

vom Stater im Maule des Fisches (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, S. 293 f.), L. J. f. d. d. V. S. 489.

1) Nach der Zerstörung des Tempels, etwa in der Zeit Trojan's, wie Volkmar (Religion Jesu, S. 265) meinte, hat die erste Aufzeichnung dieser Erzählung gar keinen Sinn mehr.

2) Mt. 17, 27, vgl. 4, 18 f. 9, 9. 21, 2. 26, 18; 8, 20.

Vorbild der Unschuld und Demuth. Wenn sie nicht umkehren und werden wie die Kinder, werden sie nicht in das Himmelreich eingehen, und wer sich selbst erniedrigt wie dieses Kind, der wird der Grösste sein im Himmelreiche (18, 1—4). Jesus beschränkt sich aber nicht darauf, so die ihm vorgelegte Frage der Jünger zu beantworten, sondern er nimmt von dem Kinde noch weiter Anlass, dasselbe der liebreichen Fürsorge und Achtung seiner Jünger zu empfehlen. Die Worte, in welchen er diese Mahnung ausführt (18, 5—14), enthalten jedoch solche Abschweifungen, dass sie mindestens durch Einschaltungen unterbrochen sein müssen. Das Kind soll für die Jünger Gegenstand liebreicher Fürsorge sein. Wer ein solches Kind[1]) aufnimmt im Namen Christi, der nimmt ihn auf (V. 5). Dann tritt die Wendung auf kindesähnliche Menschen ein. „Wer da ärgert einen von diesen Geringen, die an mich glauben (vgl. 10, 42), dem wäre es nützlich, dass ein grosser Mühlstein an seinen Hals gehängt, und er ersäuft würde in der Tiefe des Meeres. Wehe der Welt wegen der Aergernisse! Denn es ist wohl nöthig, dass Aergernisse kommen, aber wehe jenem Menschen, durch welchen das Aergerniss kommt“ (V. 6. 7)! Diese Wendung von dem eigentlichen zu dem uneigentlichen Kinde, von der Aufnahme des Kindes zur Vermeidung von Aergernissen lässt sich wohl rechtfertigen. Aber anstatt der Beziehung auf Andre erhält das *σκάνδαλον* V. 8. 9 plötzlich die gar nicht hierher gehörige Wendung des innerlichen Aergernisses, welches man durch Ausrottung des ärgernden Gliedes, sei es Hand oder Fuss oder Auge, beseitigen soll. Dieser Ausspruch ist nur in der Bergrede (5, 29. 30) an seinem Orte, hier durch eine unvermittelte Wendung des *σκανδαλίζειν* veranlasst[2]), auch mit dem nicht so nahe liegenden

1) Offenbar noch im eigentlichen Sinne, nicht uneigentlich, wie Meyer will: „einen nach diesem Kinde gearteten Menschen,“ welche Wendung erst V. 6 eintritt.

2) Vgl. de Wette z. d. St., meine Evangelien S. 92, wogegen die Rechtfertigung Meyer's gewiss nicht gelungen ist.

Aergernisse des Fusses vermehrt. V. 10 kehrt Jesus wieder zu den Kleinen, seien es nun eigentliche (V. 5) oder auch geistige Kinder (V. 6), zurück. Man soll keinen von ihnen verachten; denn ihre Engel schauen allezeit das Angesicht des himmlischen Vaters. V. 11—17[1]) muss wieder eine neue Wendung befremden, nämlich auf das Verlorene, zu dessen Rettung des Menschen Sohn gekommen ist. Wie man auch die Kleinen fasse, der Begriff des Verlorenen liegt in ihnen an sich noch nicht, am wenigsten in den eigentlichen Kindern (vgl. V. 3). Und es fehlt gar nichts, wenn der Satz V. 14, dass der Vater im Himmel keinen von diesen „Kleinen" verloren gehen lassen will, sich unmittelbar an V. 10 anschliessen sollte. Um den wirklichen Zusammenhang der Rede zu gewinnen, muss man jedenfalls V. 8. 9, wahrscheinlich auch V. 11—13 als Zuthaten des Evangelisten ansehen. Der kanonische Matthäus hat die Rede auf keinen Fall unverändert mitgetheilt, und es ist wohl zu beachten, was das Hebräer-Evangelium (p. 16, 18—21) an verwandten, ächt evangelischen Aussprüchen mittheilt. — Mt. 18, 15—17 geht dann von der Warnung, sich an den Geringen zu versündigen, zu der Versöhnlichkeit gegen erfahrene Versündigungen über. Den Bruder, welcher sich versündigt, soll man zurechtweisen unter vier Augen, wenn er darauf nicht hört, mit Hinzuziehung von einem oder zwei Andern[2]), wenn er auch darauf nicht hört, soll man es der Gemeinde sagen, und erst wenn er auch auf diese nicht hört, soll man ihn

---

1) V. 11 fehlt zwar noch in der neuesten Ausgabe Tischendorf's ganz, aber nicht eben zur Empfehlung seiner Textkritik. Der Vers steht ja in den meisten Hss. der Itala, in den alten syrischen Uebss., auch bei dem Syr. Curet., was beides allein schon zu seiner Beglaubigung ausreicht, in dem wichtigen cod. D, geradezu in den meisten Uncial-Hss. Dass Origenes (Opp. III, 610) diesen Vers nicht kenne, lässt sich nicht beweisen. Was hat es da zu bedeuten, dass Tischendorf's Lieblingshss. (Sin. und Vat.) den Vers auslassen?

2) Mt. 18, 16: *ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα* nach 5 Mos. 19, 15, mit dem *πᾶν*, was die LXX hinzugefügt haben.

als Heiden und Zöllner, d. h. gar nicht mehr als Bruder betrachten, wobei der jüdische Begriff des Bruders als des Volksgenossen (vgl. 5, 22—24. 7, 3—5) immer noch zu Grunde liegt (vgl. 5, 46. 47. 9, 10 f.). — Die Erwähnung der Gemeinde mit ihrer endgültigen Entscheidung bildet dann den Uebergang zu Mt. 18, 18—20, wo Jesus die Gewalt zu binden oder zu lösen, wie 16, 19 dem Petrus, so jetzt auch den übrigen Jüngern zuspricht, selbst zweien, wenn sie einstimmig sind, die Erfüllung ihres Gebets, und zweien oder dreien, wenn sie sich auf seinen Namen hin versammeln, seine Gegenwart verheisst.

Die Worte über die Versöhnlichkeit veranlassen dann die Frage des Petrus, wie oft man dem Bruder, wenn er sich vergangen hat, vergeben soll, ob siebenmal, und die Antwort Jesu: nicht sieben, sondern sieben und siebzigmal (18, 21. 22). Dieses Christus-Wort hat der hebräische Matthäus (p. 16, 22—27) nun einmal ursprünglicher aufbewahrt, als der kanonische[1]), nämlich in folgendem Gespräche Jesu mit Simon: „Wenn da gesündigt hat," sagte Jesus, „dein Bruder im Worte und dir genug gethan, so nimm ihn siebenmal am Tage auf." Es sagte ihm Simon sein Jünger: „Siebenmal am Tage"? Es antwortete der Herr und sagte ihm: „Ja, ich sage dir: bis zu 77 mal; denn auch in den Propheten, nachdem sie gesalbt mit dem heiligen Geiste, ward Sünde (דבר החטאה) gefunden." Das folgende Gleichniss von dem unversöhnlichen Knechte, welcher nach Erlassung einer ungeheuren Schuld seinen Mitknecht wegen einer geringen Schuld in den Kerker wirft, erläutert sehr schlagend die Verpflichtung, dem Bruder von Herzen zu vergeben.

Mit dieser Aussicht auf die innern Verhältnisse der christlichen Gemeinde wird die galiläische Wirksamkeit Jesu beschlossen. Blicken wir nun auf diesen ganzen Haupttheil

1) Vgl. mein Novum Testam. extra canonem receptum fasc. IV, p. 24.

zurück, so liess sich die Ueberarbeitung des Evangelisten noch in Folgendem erkennen: Der Evangelist hat die Uebersiedlung nach Kapernaum nebst ihrer prophetischen Begründung (4, 13—16) eingeschaltet, die Bergrede mit einer eigenen Einleitung (4, 23—5, 1a), mehrern Einschaltungen (5, 10—12. 18. 19. 6, 14. 15. 7, 6, vielleicht auch 7, 7—11, gewiss 7, 15—23) und mit dem Schluss (7, 28. 29. 8, 1) vorangestellt, die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum (8, 5—13) hinzugethan, die prophetische Schriftstelle 8, 17 angehängt, die ἰδία πόλις 9, 1. 28 (vgl. 13, 1. 36) und das Zusammenessen mit Zöllnern und Sündern (9, 10—13) eingefügt. Ferner hat der Evangelist die ursprünglich weit spätere Apostel-Rede vorangestellt, mit einer eigenen Einleitung (9, 35—10, 1), vielleicht auch mit dem Apostel-Verzeichniss (10, 2—4) und mit dem Schluss 11, 1 versehen. Die Hand des Evangelisten erkennen wir ferner in den Anhängen an die Gesandtschaft des Täufers (11, 16—30), in dem Zusatze 12, 7, in der Ueberarbeitung 12, 10—12, in den Erklärungen und sonstigen Zuthaten zu den Gleichnissen (13, 1. 10—23. 34—43. 49—52), in der Einschaltung des ganzen 14ten Capitels, der Erklärung 15, 15—20, der Erörterung über den Sauerteig der Pharisäer und Sadduk̈äer 16, 5. 7—12, in der Einschaltung der Verklärung Jesu 17, 1—9, in den Zuthaten 18, 8. 9. 11—13. Ausserdem hat der Evangelist das Vorgefundene zum Theil auch verkürzt und zusammengezogen (z. B. 9, 32—34. 18, 21. 22), in seinen Zuthaten zum Theil auch ältere Stoffe aufgenommen (z. B. 12, 22—45) und ist, so viel sich sehen lässt, nirgends ein wörtlicher Abschreiber gewesen.

Die Schrift, welche der Evangelist bearbeitete, hat er bereits in griechischer Sprache vorgefunden, wie man namentlich aus Zuthaten, wie 5, 18. 19, aber auch aus der Gestaltung der ältern Anführungen aus dem Alten Test. nach den LXX ersieht. Das griechische Evangelium schloss an das Auftreten Jesu in Galiläa (4, 12. 17) sogleich die Berufung der ersten Jünger am galiläischen See an (4, 18—22),

liess Jesum dann auf dem Wege nach Kapernaum den Aussätzigen heilen (8, 2—4), in Kapernaum selbst die Schwiegermutter des Petrus und die Kranken der Stadt (8, 10—16). Dann treten vor der Ueberfahrt auf das jenseitige Ufer des Sees zwei neue Jünger zu Jesu hinzu (8, 18—22). Während derselben stillt Jesus den Sturm (8, 23—27) und nach derselben treibt er auf dem heidnischen Gebiete der Gadarener die vielen Teufel aus zwei Besessenen in eine Schweineheerde (8, 28—34). Als Jesus nach Kapernaum zurückgekehrt ist, tritt bei der Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1—8) ebensowohl der Gegensatz der Schriftgelehrten als auch der steigende Volksruhm Jesu hervor. Nach der Berufung des Matthäus (9, 9) stellt jenen Gegensatz das Gespräch über das Fasten (9, 14—17) heraus, wogegen die Heilung des Gichtbrüchigen, die Erweckung des Mädchens und die Heilung von zwei Blinden (9, 18—31) den Volksruhm Jesu in der ganzen Landschaft verbreiten. Bei der Heilung eines stummen Dämonischen (9, 31—34) schreitet auf der einen Seite der Volksruhm Jesu zum Höchsten, auf der andern Seite der Gegensatz der Pharisäer bis zum Aeussersten, bis zu der Schmähung eines dämonischen Bündnisses, fort. Nun erst ist der Abschluss des Apostelkreises nebst der Bergrede und ihren Gegensätzen der neuen Lehre gegen die herrschende Schriftgelehrsamkeit 5, 1b—17. 20—48. 6, 1—7, 5 (7, 7—11?). 7, 12—14. 24—26 an der Stelle. Nach der Gesandtschaft des Täufers und der ihn betreffenden Rede Jesu 11, 2—15 tritt der Gegensatz der herrschenden Schriftgelehrsamkeit immer schroffer hervor. Zwei vermeintliche Sabbatverletzungen (12, 1—6. 8—14) bringen es dahin, dass Jesus sich vor den Pharisäern, welche seinen Untergang beschlossen haben, zurückziehen und mit einem Gefolge von vielem Volke entweichen muss (12, 15. 16). In diese Umgebung fällt der Besuch von Mutter und Brüdern Jesu (12, 46—50) und der Vortrag der 7 Gleichnisse über das Himmelreich 13, 2—9. 24—33. 44—48. Nach der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret (13, 53—58) treten neue Gegner auf in den Phari-

säern aus der Hauptstadt selbst, deren Vorwurf einer Verletzung der Ueberlieferung Jesus zurückweis't (15, 1—14). Auf dem Gebiete von Tyrus und Sidon gewährt er dem kananäischen Weibe ausnahmsweise die Heilung ihrer Tochter (15, 21—28). Dann heilt er am galiläischen See und speis't die Viertausend wunderbar (15, 29—39). Auf die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer 16, 1—4. 6 folgt gleich das Bekenntniss des Petrus nebst der Eröffnung über das bevorstehende Leiden und die Nachfolge Jesu (16, 13—28), auch das Gespräch über Elias (17, 10—13). An die Heilung des Mondsüchtigen (17, 14—21) schliesst sich dann die Einforderung der Tempelsteuer (17, 24—27), der Rangstreit der Jünger und die Rede, welche durch ihn veranlasst wird, an (18, 1—7. 10. 14—45). Die ganze Darstellung durchdringt der Gegensatz Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, und seit dem Bekenntniss des Petrus wird bereits die Aussicht auf das Leiden des Messias eröffnet.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)